DIFERENȚA CARE CONTEAZĂ. DIVERSITATEA SOCIO-CULTURALĂ PRIN LENTILA ANTROPOLOGIEI FEMINISTE

Cluj: DESIRE, 2002

CUPRINS

INTRODUCERE
Aceeaşi diversitate – priviri diferite 9

I
Pasiunea şi critica diferenței. Cadre disciplinare 25

De la feminitate, prin gen, spre diferența multiplă 31
Alteritățile antropologiei feministe 57

II
Constituirea diferenței care contează. Repere teoretice 83

Identificări la răscrucea dintre etnicitate şi gen 87
Naționalizarea genului şi genizarea națiunii 113

III
Diferența transformată în inegalitate.
Priviri dinspre România 139

Ordinea de gen într-un spațiu multietnic 145
Patriarhate, feminisme, şi poziții subiect pentru femei 169

POSTFAȚĂ
Pentru o lectură feministă a societății româneşti
193

Bibliografie 205

Summary 219

Összefoglaló 221

Contents 223

Tartalomjegyzék 225

INTRODUCERE

ACEEAŞI DIVERSITATE – PRIVIRI DIFERITE

Pentru un om, care nu mai are cămin, scrisul devine locul existenței sale[1]*,*

formulam în finalul analizei mele făcute despre politicile identitare naționaliste în contextul relațiilor româno-maghiare din România (Magyari-Vincze, 1997a), parafrazându-l pe Theodor Adorno. Opțiunea pentru o astfel de autopoziționare a rezultat atunci din efortul de a mă localiza într-o poziție critică față de fundamentalismele şi exclusivismele din ambele părți şi de a găsi un spațiu al identificării transnaționale. Pe atunci am urmărit să creionez, totodată, şansele analizei societății proprii, în particular potențialul teoretic, metodologic şi critic al antropologiei culturale native în România. Căutam repere conceptuale, care să mă ajute în

[1] Theodor Adorno: *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: New Left Books, 1951: 87

deconstrucția categoriilor identitare naturalizate de către naționalism, la acea vreme găsindu-le în antropologia politică a relației dintre simbolism şi putere, cultură şi politică, reprezentare discursivă şi practică socială.

De atunci, privirea mea a fost tot mai accentuat structurată de lentila feministă[2], aşa cum remodelează ea antropologia, fiind formată, la rândul ei, de către aceasta. Ea, sau mai bine zis antropologia feministă, mi se pare acum cel mai eficient instrument pentru combinarea criticismului cu autoreflecția în abordarea politicilor diferenței fără a renunța la diversitate. Şi asta nu numai pentru că lucrează cu un bagaj conceptual încercat în multiple contexte social-istorice, ci şi pentru că prin introducerea perspectivei diferenței de gen, evidențiază multitudinea experiențelor din interiorul comunităților definite prin identitatea etnică şi complexele relații dintre ordinea de gen şi cea etnică/ națională.

Datorită rădăcinilor sale disciplinare, antropologia feministă atrage atenția asupra relației dintre diferența culturală şi diferența de gen şi – în contextul analizei politicilor identitare – interoghează întrepătrunderea proceselor de genizare, sexualizare şi etnicizare în

[2] Despre procesele de instituționalizare a feminismului academic, despre abordarea feministă a producției şi diseminării cunoaşterii, precum şi despre relația dintre teorie şi practică, aşa cum este ea tratată în relația dintre feministele din interiorul şi din afara sferei academice, vezi, spre exemplu, prefața mea scrisă la volumul de interviuri realizate cu feministe din universități olandeze şi britanice (Magyari-Vincze, 2002b).

structurarea unei ordini hegemonice patriarhale, sexiste şi naţionaliste. Totodată, ea ne dă repere conceptuale pentru înţelegerea motivaţiilor raţionale şi emoţionale ce stau, la un moment dat, la baza investiţiei în identitatea naţională, respectiv în feminitatea şi masculinitatea produsă de naţionalism, sau, într-un alt moment, la baza rezistenţei faţă de aceste poziţii subiect. Fără această contribuţie n-am recunoaşte că, alături de etnicitate, atât genul cât şi sexualitatea joacă un rol important în constituirea dorinţei de identificare cu naţionalismul, căci facilitează capacitatea individului de a se imagina ca parte a unei relaţii de rudenie, în numele căreia naţionalismul poate să-i impună chiar sacrificiul ultim. În fine, antropologia feministă subliniază responsabilitatea feminismului ca politică identitară de a conştientiza propriile mecanisme exclusiviste şi de a construi o poziţie nu numai antipatriarhală şi antisexistă, dar şi, după caz, antirasistă şi antinaţionalistă.

Diversitatea culturală şi critica antropologică a culturalismului

Antropologia este, prin excelenţă, disciplina care a democratizat noţiunea de cultură şi a propus o analiză descriptivă a diversităţii culturale, urmărind să înţeleagă comportamentul uman în contextul cultural în care el se articulează, dobândeşte sens şi semnificaţie. Într-o primă accepţiune, termenul de cultură s-a utilizat pentru a

desemna setul de valori, sensuri etc. împărtăşite în cadrul unui grup, valori, sensuri etc., care s-au presupus a delimita diferitele grupuri unele de altele odată pentru totdeauna, şi a fi în mod asemănător înțelese de către toți membrii grupului. Astfel, s-a vorbit despre cultura unei națiuni, cultura clasei muncitoare, cultura juvenilă, cultura femeilor etc., de parcă toți membrii națiunii, toți muncitorii, toți tinerii, toate femeile etc. ar avea nişte caracteristici naturale atemporale, şi s-ar deosebi de toți cei care aparțin unor alte națiuni, altor clase sociale, altor genuri, altor religii etc.

Mai târziu, această abordare esențialistă şi structuralistă s-a abandonat în favoarea accepțiunilor procesuale şi constructiviste care, analizând cultura, îşi pun întrebări de genul: ce fac indivizii cu cultura lor, cum se produc sensurile, cum se construiesc diferențele, cum devin anumite sensuri, înțelesuri dominante la un anumit moment, cum anumite moduri de a fi şi de a gândi se clasifică ca fiind deviante, marginale, inacceptabile. Într-un cuvânt, politica culturii, funcția socială şi politică a culturii au devenit temele majore ale cercetării şi, implicit, antropologia culturală, caracterizată printr-o pasiune pentru cultură, a elaborat propria sa critică, în particular critica culturalismului.

Critica culturalismului ne atrage atenția asupra pericolului de a utiliza „cultura" ca explicația ultimă a comportamentului individual şi colectiv şi argumentează în favoarea unei paradigme care interoghează constituirea şi utilizarea ei de către indivizi şi grupuri în

practica lor cotidiană, de-a lungul efortului lor de a se defini şi poziționa unii față de ceilalți. În această accepțiune, cultura nu mai este considerată a fi factorul explicativ ultim, ci ca element construit şi utilizat la rândul său în practica socială pentru a crea şi justifica o anumită ordine, ierarhie socială, în care pozițiile dominante ale unora se reproduc în detrimentul celor fără putere. Critica culturalismului implică deci şi analiza modalităților în care categorii sociale dominante justifică inegalitățile sociale prin argumente de natură culturală. În fine, relevă că nu diferența culturală reificată, ci distribuirea inegală a puterii (materiale şi simbolice) produce inegalitățile sociale.

În acest punct al exercițiului său autocritic, antropologia are multe de învățat de la teoria feministă a diferențelor, după cum şi feminismul universalist trebuie să se alimenteze din modalitatea antropologică de a trata diversitatea culturală. Aşa cum afirmă antropologa britanică Henrietta L. Moore, antropologia feministă ne atrage atenția asupra faptului că în anumite contexte sociale, anumite diferențe contează, se definesc ca importante, prioritare – rolul analistului fiind, în aceste condiții, să înțeleagă de ce se întâmplă lucrurile tocmai aşa, şi nu altfel. Tot ea, antropologia feministă, ne ajută să considerăm ce se întâmplă la intersecția diferitelor forme ale diferenței, şi să vedem, spre exemplu, cum se distribuie puterea între femei şi bărbați de etnie, religie, vârstă, orientare sexuală, poziție socială diferită.

Tot pentru deculturalizarea concepției despre cultură sunt şi antropologii aflați în căutarea fundamentelor cercetării antropologice a societății complexe, heterogene (vezi, de exemplu, concepția distributivă despre cultură a lui Ulf Hannerz, 1992, şi/ sau a Mariannei Gullestad, 1991, despre împărtăşirea şi diversitatea culturală), precum şi cei care localizează cultura în practică (vezi Pierre Bourdieu, 1973, 1991; Sherry B. Ortner, 1984). La rândul său, domeniul interdisciplinar *cultural studies* este şi el unul în cadrul căruia reprezentările culturale se discută în strânsă legătură cu politicul şi se accentuează dimensiunea ideologică a culturii (spre exemplu, în Robert Bocock, 1992; Cornel West, 1994; Stuart Hall, 1997).

Din orice direcție ne-am apropia de reînnoirea concepțiilor despre cultură în antropologie, putem conchide că, într-un final, rezultatul acestor schimbări este formarea unei abordări constructiviste a diversității culturale (privită prin procesele simbolice şi materiale, care o produc) şi capacitatea de a trata diferența nu numai ca fiind constituită între „culturi" diferite, ci şi în interiorul aceleiaşi culturi. Prin ideea conform căreia cultura se întruchipează în practica socială (nu există, deci, în afara celei din urmă), şi – prin dimensiunea sa ideologică – constituie realitatea socială (căci prin puterea sa de a defini sensuri „adecvate", normalizează ordini şi ierarhii sociale, ascunde relații de putere, legitimează inegalități sociale), dizolvăm şi tradiționala distincție dintre „cultură" şi „societate". Depăşim deci opoziția

dintre „culturalism" şi „sociologism", ne apropriem de un mod de abordare în care cultura devine instrument al interogării întregii vieți sociale, economice, politice. Astfel, paradoxal, prin depăşirea culturalismului (dar de fapt printr-o nouă concepție despre cultură) analiza culturală câştigă teren şi în afara antropologiei, reflectând asupra organizării, structurării vieții umane prin forme şi practici culturale.

Diferența de gen şi critica feministă a opoziției dintre egalitate şi diferență

Problematica diferenței de gen domină câmpul ideatic al cărții, discuția despre aspectele teoretice, metodologice şi politice ale feminismului academic şi cel activist relevă în mai multe capitole modul în care feminismul introduce în producția ştiințifică şi conştiința publică relevanța diferenței de gen, şi/ sau a diferenței sexuale dintre femei şi bărbați. Introducerea noastră nu îşi poate propune să avanseze toate ideile pe larg dezbătute, de exemplu, cu ocazia reconstituirii drumului străbătut de paradigma feministă de la feminitate la diferența multiplă (capitolul I), sau în contextul discuțiilor despre intersectarea identificărilor etnice şi de gen şi despre naționalizarea genului/ genizarea națiunii (capitolul II), sau cu prilejul analizei experiențelor genizate şi a discursurilor producătoare de poziții subiect

pentru femei observabile în cazul României socialiste şi postsocialiste (capitolul III).

Din aceste motive, aici accentuez doar convingerea că tăria feminismului constă, printre altele, în capacitatea de a recunoaşte şi de a transcende diferența, de a deconstrui opoziția binară dintre egalitate şi diferență, precum şi de a nu privi alteritatea ca fiind diferită față de „eu", ci de a o imagina ca normalitate şi de a conştientiza diferența „eului".

Conform Rosemariei Buikema (1995), dezvoltarea teoriei feministe cunoaşte trei paradigme, cea a egalității, a diferenței şi a deconstrucției. Prima urmăreşte să elimine dezavantajele femeii, să suplinească informațiile despre femei, şi, atât pe plan politic, cât şi teoretic, este orientată către eliminarea diferențelor dintre femei şi bărbați, considerate ca fiind responsabile pentru constituirea inegalităților sociale dintre aceştia. Critica feministă realizată în acest spirit este una dominată de ideea emancipării, sau, altfel spus, de dorința şi scopul de a scoate femeia din statutul de „al doilea sex". Se adresează ori modului de gândire şi practicii sexiste, care situează femeile ca grup în poziții subordonate, ori femeilor individuale, considerate a fi incapabile de a scăpa de feminitate, obstacol în calea realizării lor ca ființe autonome. Oricum ar fi, sub influența liberalismului, feminismul egalității nu contestă *status quo*-ul, încearcă să îmbunătățească poziția şi condiția femeilor în structurile existente, conform modelului masculin. Este clar deci că în această ipostază diferența

dintre femei şi bărbaţi se defineşte drept opusul, ba chiar obstacolul egalităţii, şi pentru realizarea celei din urmă se crede a fi indicată renunţarea la prima. Astfel, menţinerea iluziei posibilităţii egalităţii, de fapt reproduce credinţa în superioritatea valorilor masculine, femininul rămânând pe poziţia de „celălalt", care cel mult poate să tindă să iasă din condiţia sa de alteritate negativă.

Paradigma diferenţei sexuale, în schimb, reinterpretează scopurile şi mijloacele feminismului, convinsă fiind că până nu se demistifică falsul universalism masculin şi nu se face o critică a sistemului care favorizează valorile masculine, şansa femeilor de a se elibera din condiţia lor de subordonare nici măcar nu se poate concepe. Termenii ca vocea femeilor, experienţa femeilor, sau, pur şi simplu, feminitatea, respectiv strategiile de construire a discursului feminin, a spaţiilor numai pentru femei, şi evaluarea pozitivă a sexualităţii feminine, inclusiv a maternităţii, denotă, şi ele, concepţia conform căreia egalitatea este opusul diferenţei. Numai că în acest caz se mizează pe diferenţă şi se renunţă la egalitatea care suprimă diferenţa şi care, atinsă fiind, ar însemna transformarea femeilor în bărbaţi. Feminismul radical, căci el este purtătorul acestor idei, crede în realizarea egalităţii doar în spaţiile eliberate de puterea masculinistă şi astfel alimentează iluzia superiorităţii femininului, transformând-o în alteritate pozitivă.

Paradoxal, feminismul deconstructivist este cel care ajunge să constituie un echilibru între principiul diferenţei şi cel al egalităţii, dar tot el produce şi

cutremurul major în istoria feminismului, în urma căruia acesta nu mai poate supraviețui ca fiind expresia solidarității universale a femeilor în lupta lor împotriva opresiunii. El conceptualizează atât diferența sexuală, cât şi opoziția dintre egalitate şi diferență ca o diferență - respectiv opoziție - construită social, recunoscând, totodată, diversitatea experiențelor feminine şi a diferențelor multiple, care contează în viața femeilor de etnie, vârstă, orientare sexuală etc. diferită. Analiza lui Joan W. Scott (1990) relevă complexitatea problemei rezultate din aparenta contradicție dintre revendicarea ca diferența să nu fie relevantă în asigurarea şanselor de afirmare a femeilor şi cea care militează pentru considerarea diferenței, adică a intereselor, nevoilor, caracteristicilor feminine. Ea consideră că dezbaterea „egalitate-versus-diferență" este o capcană intelectuală, dar că, în condițiile în care feminismul nu poate renunța nici la diferență şi nici la egalitate, îi rămâne să demaşte relațiile de putere constituite prin presupunerea acestei dihotomii. Scott argumentează: apelul la egalitate înseamnă ignorarea diferențelor între indivizi cu un anumit scop şi într-un anumit context, dar presupune doar ideea echivalenței, şi nu asemănarea dintre femei şi bărbați. Căci opusul egalității nu este diferența, ci inegalitatea, chiar şi mai mult, noțiunea politică a egalității include recunoaşterea existenței diferențelor, depinde de ea, căci dacă indivizii ar fi identici, revendicarea egalității nu şi-ar mai avea rostul. Pe scurt, dihotomia „egalitate-versus-diferență" poate fi eliminată

prin definirea egalității ca şi indiferența deliberată față de anumite diferențe, în anumite condiții şi cu anumite scopuri. Realizarea acestui lucru este importantă pentru feminism, căci, dacă el nu poate să deconstruiască această opoziție binară, atunci rămâne într-o poziție imposibilă, nu poate evada din capcana presupunerii conform căreia, deoarece femeile nu pot deveni identice cu bărbații în toate privințele, ele nu se pot aştepta să fie egale cu ei. La baza gândirii alternative propuse de Scott stă ideea nevoii insistenței asupra diferențelor, dar nu a diferențelor sexuale presupuse a fi înnăscute şi explicabile biologic, ci asupra diverselor diferențe existente atât între femei şi bărbați, cât şi între femei, respectiv bărbați. Relativizarea categoriilor „femei" şi „bărbați" trebuie să meargă mână-n mână cu recunoaşterea naturii contingente a strategiilor politice feministe. Căci, în diferite condiții pot fi utilizate diferite argumente ale diferenței, fără însă a invoca calități absolute pentru femei şi bărbați. Spre exemplu, sunt momente când are sens să se facă apel la maternitate pentru a revendica considerarea acestui rol social, dar sunt contexte în care maternitatea este irelevantă pentru comportamentul femeilor. De aceea este inoportună asimilarea feminității cu maternitatea, căci asta ar face imposibilă anumite opțiuni pentru femei şi ar nega diferențele între ele. Insistența asupra diferențelor trebuie să se bazeze pe deconstruirea, şi nu pe presupunerea unor categorii esențialiste, pe critica ordinii de gen normative şi pe articularea unei identități politice pentru

femei care să nu reproducă stereotipiile culturale despre ele. Tocmai în asta stă puterea feminismului: să imagineze şi să realizeze strategii politice „deconstructiviste" într-o lume construită prin şi în opoziții binare. Căci istoria sa demonstrează că el a refuzat întotdeauna acceptarea dihotomiilor simple, a urmărit să demonstreze că egalitatea necesită recunoaşterea şi includerea diferenței şi a reuşit să reconcilieze teoriile/ strategiile pentru drepturi egale cu conceptele/ practicile despre şi pentru diferență (Scott, 1990: 145).

Câmpul ideatic şi structura volumului

Antropologia social-culturală şi studiile feministe sunt premisele disciplinare în cadrul şi la răscrucea cărora îmi propun să tratez în această carte problema diversității, fiind convinsă de faptul că antropologia feministă este lentila prin care, datorită argumentărilor prezentate mai sus, devin posibile privirile diferite asupra ei. Pornind de la reconstituirea drumului parcurs în aceste domenii de la pasiunea diferenței la critica ei (Capitolul I), trecând apoi prin conceptualizarea proceselor de constituire a diferenței care contează (în Capitolul II), – în fine, în Capitolul III ,– ajung la analiza transformării diferenței în inegalitate în societatea românească.

Primul capitol al cărții reconstituie formarea cadrelor disciplinare în care lucrez, relevă câteva dintre

etapele istoriilor lor, punând până la urmă în discuție specificul antropologiei feministe. După cum mulți analişti au observat, „tranziția" postsocialistă este caracterizată, printre altele, de răbufnirea diferențelor şi diversității, atât pe plan politic (exprimându-se prin politicile identitare articulate în numele diferenței), cât şi pe plan economic (manifestând-se în constituirea şi creşterea vizibilă a distanței sociale între diverse categorii). Practicile sociale producătoare de diferențe/ inegalități, conceptele culturale despre diversitate/ excluderea alterității, precum şi modalitățile prin care cele două dimensiuni sunt interconectate – producându-se şi legitimându-se reciproc – pot fi analizate, prin excelență, cu mijloacele antropologiei culturale şi ale cercetării interdisciplinare feministe. Căci ambele au fost şi sunt caracterizate de pasiunea diferenței (subiectul lor definindu-se în relație cu alteritatea), dar şi de abilitatea de a trata critic abordările esențialiste/ exclusiviste ale diferenței, precum şi de un potențial teoretic capabil să integreze în propriul discurs şi practică principiile cercetării participative (*participatory* sau *action research*).

Al doilea capitol atrage atenția asupra rolului pe care feminismul – ca paradigmă teoretică şi mişcare socială – îl joacă atât în recunoaşterea identităților multiple care contează în viața personală şi publică, cât şi în definirea unor politici ale diferențelor multiple. Din nou, antropologia culturală şi teoria feministă asigură reperele teoretice ale discuției despre modul în care fiecare cultură elaborează şi utilizează sisteme de

clasificare între „noi" şi „ei", şi – prin mecanisme culturale/ simbolice şi procese sociale/ materiale – constituie identitatea şi diferența atât la nivelul discursurilor şi instituțiilor dominante, cât şi la cel al experiențelor personale. Se relevă cum, în diverse contexte istorice şi politice, trăirea vieții şi organizarea socială se desfăşoară, printre altele, prin mobilizarea şi interpelarea indivizilor şi colectivităților prin anumite calități ale lor. În anumite condiții, etnicitatea devine diferența care contează, politica identității etnonaționale domină sfera publică şi indivizii reacționează prompt atunci când sistemul li se adresează în calitatea lor de membri ai unui grup etnic. Alteori şi/ sau în anumite perioade ale vieții personale, genul funcționează ca cea mai importantă marcă a diferenței şi feminismul, constituent al gândirii despre şi al practicii legate de feminitate, devine o politică legitimă.

Ultimul capitol al cărții îşi propune să discute despre modalitățile în care ordinea de gen şi ordinea etnică se articulează în România, punând accent îndeosebi pe prima. Observă că, precum se întâmplă de obicei, şi în contextul socialist şi postsocialist al acestei țări, sistemul discursiv şi instituțional a oferit/ oferă (a impus/ impune) indivizilor un set de categorii identitare, prin care ei să se autodefinească şi să-i definească pe ceilalți, precum şi o scară valorică de ierarhizare a acestora. Atrage atenția însă asupra faptului că, şi în acest caz, performanța indivizilor este practica prin care puterea respectivă se realizează sau nu, şi experiențele

genizate, precum şi alte experienţe identitare, se constituie între acomodarea la şi rezistenţa faţă de regimul de gen normativ, hegemonic. De aceea, conchide că analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă, se interesează de modul în care construcţiile discursive şi instituţionale ale genului şi experienţele subiective ale feminităţii şi masculinităţii se constituie reciproc. Considerând că acestea din urmă sunt încorporate în regimuri de putere şi dobândesc semnificaţii în cadrul unei ordini sociale şi culturale mai largi, articolele acestui capitol analizează aspectele simbolice şi implicaţiile materiale ale proceselor care transformă diferenţa în inegalitate. Şi, nu în ultimul rând, îşi propun să discute despre ele atât în termenii diferenţelor dintre femei şi bărbaţi, cât şi ai celor dintre femei (şi bărbaţi) de etnie diferită, precum şi în contextul diverselor politici identitare producătoare de poziţii subiect cu care să se identifice.

*

Identităţile şi diferenţele multiple sunt o constantă a vieţii umane, la fel cum şi exploatarea unora dintre ele ca prioritare faţă de celelalte este un mecanism universal, care structurează diversitatea social-culturală, utilizând identităţile ca principii ale includerii/ excluderii şi transformând diferenţele în inegalitate. Discursurile şi practicile instituţionale produc poziţiile subiect accesibile indivizilor într-un anumit loc şi timp, dar nu-şi pot

exercita puterea fără complicitatea lor. Conştientizând aceste lucruri, cartea accentuează potenţialul eliberator al feminismului (nu numai faţă de femei, ci şi în raport cu toţi indivizii situaţi în poziţii subordonate şi dezavantajoase), abilitatea sa de a construi şi reprezenta subiectul autonom şi responsabil, capabil să conteste autoritatea regimului, să-şi exercite libertatea personală fără să fie marginalizat şi incriminat pentru asta, şi să-şi asume responsabilitatea pentru acţiunile sale. Totodată, pe lângă recunoaşterea faptului că azi – în contextul proceselor transnaţionale – diversitatea social-culturală continuă să fie o constantă preocupare pentru elitele politicilor identitare, dar şi o provocare a convieţuirilor cotidiene, prin acest volum îmi exprim şi convingerea conform căreia antropologia feministă oferă cele mai eficiente instrumente teoretice, empirice şi critice pentru investigarea ei.

Într-un cuvânt, „Diferenţa care contează" este o carte despre şi pentru feminism, asumând această poziţie într-un context politic şi academic ostil, sau cel puţin rezistent feminismului. În condiţiile în care politicile identitare sunt dominate de naţionalismul cuplat cu sexism şi homofobie, ea se naşte în speranţa existenţei unei solidarităţi cu femei şi bărbaţi de etnii, orientări sexuale şi profesii diferite, bazată, printre altele, pe convingerea că, parafrazând-o pe Virginia Woolf,

... lumea întreagă este căminul lor [3].

[3] Virginia Woolf: *Three Guineas*, 1938, reprint London: Penguin, 1978

I
PASIUNEA ŞI CRITICA DIFERENȚEI
CADRE DISCIPLINARE

Antropologia social-culturală şi studiile feministe sunt cadrele disciplinare în care îmi propun să discut în această carte despre problema diversității şi diferenței, să reflectez (în capitolul II) asupra conceptelor utilizabile în abordarea lor teoretică, şi să prezint (în capitolul III) studii de caz despre transformarea diferenței în inegalitate în societatea românească. Primul capitol al cărții reconstituie formarea acestor cadre, relevă câteva dintre etapele istoriei lor, punând până la urmă în discuție specificul antropologiei feministe. După cum mulți analişti au observat, „tranziția" postsocialistă este caracterizată, printre altele, de răbufnirea diferențelor şi diversității, atât pe plan politic (exprimându-se prin politicile identitare articulate în numele diferenței), cât şi pe plan economic (manifestând-se în constituirea şi creşterea vizibilă a distanței sociale între diverse categorii). Practicile sociale producătoare de diferențe/ inegalități, conceptele culturale despre diversitate/ excluderea alterității, precum şi modalitățile, prin care cele două dimensiuni sunt interconectate – producându-se şi legitimându-se reciproc – pot fi analizate, prin excelență, cu mijloacele antropologiei

*culturale şi a cercetării interdisciplinare feministe. Căci ambele au fost şi sunt caracterizate de pasiunea explicită față de diferență (subiectul lor definindu-se în relație cu alteritatea), dar şi de abilitatea de a trata critic abordările esențialiste/ exclusiviste ale diferenței, precum şi de un potențial teoretic capabil să integreze în propriul discurs şi practică principiile cercetării participative (*participatory *sau* action research*).*

*Primul articol al capitolului trasează liniile de dezvoltare ale feminismului ca paradigmă teoretică, prin reconstituirea sensurilor a trei dintre conceptele sale de bază: experiența femeilor, experiențe genizate, diferența multiplă. Urmăreşte modalitățile prin care, în această „disciplină", se realizează critica perspectivei universalizatoare, insensibilă la gen şi constituirea/ legitimizarea unui nou teritoriu epistemologic, definit prin asumarea conştiinței de gen (*gender-awareness*) atât pe plan teoretic şi metodologic, cât şi pe planul eticii şi politicii cunoaşterii.*

Al doilea studiu reconstituie etapele întâlnirilor dintre antropologie şi feminism atât în termenii principalelor lor concepte, cât şi în cei ai modului în care – în explicația statutului femeilor – au înțeles să echilibreze între privirea universalistă şi particularistă. Antropologia femeilor, antropologia genului şi antropologia feministă sunt tratate pe rând, dar şi ca un proces al dezbaterilor între ele, cu mențiunea că ultima se poate regăsi în celelalte două paradigme, dar are anumite caracteristici, de exemplu reflecția asupra relației dilematice dintre antropologie şi feminism, care o deosebesc de

ele. În fine, se discută de ce şi cum antropologia feministă este alteritatea antropologiei mainstream.

În totalitatea lui, capitolul argumentează în favoarea expertizei teoretice şi metodologice a antropologiei culturale, a studiilor feministe şi în particular a antropologiei feministe în domeniul diversității social-culturale. De asemenea, el accentuează potențialul critic al acestora față de abordările esențialiste ale diferenței, care, pe lângă faptul că stau sub fascinația revendicării dreptului de a fi diferit, nu recunosc alteritățile interioare, excluzându-le prin mecanisme asemănătoare celor, care, la un alt nivel, le contestă acest drept.

DE LA FEMINITATE, PRIN GEN, SPRE DIFERENȚA MULTIPLĂ

În acest articol îmi propun o reconstituire sumară a cadrelor conceptuale şi metodologice ale cercetării feministe într-o manieră personală. După cum bine se ştie, în teoria feministă, critica paradigmei dominante a ştiinţificităţii şi producerea unor modele noi au mers întotdeauna mână-n mână. Critica perspectivei universaliste, gen-neutre (*gender-neutral*) şi/ sau insensibile la gen (*gender-blind*) – precum şi la toate punctele de vedere particulare ce se considerau a fi un impediment în calea obiectivităţii şi neutralităţii ştiinţifice –, chiar dacă a însemnat şi demascarea masculinismului aflat în spatele universalismului fals, în sine n-a fost suficientă pentru clădirea noului edificiu. Ea trebuia dublată de constituirea şi legitimarea unei noi cunoaşteri, realizate din punctul de vedere al experienţei şi poziţiei femeilor şi/ sau din punctul de vedere al

constituirii identităților şi relațiilor de gen, ambele legate de putere, pe scurt, de asumarea a tot ceea ce rezultă din conştiința de gen (*gender-awareness*). Acest ultim scop presupunea nu numai introducerea unor noi teme față de cele consacrate ale cunoaşterii ştiințifice şi legitimarea metodelor calitative şi/ sau multidisciplinare de cercetare, ci şi transfigurarea conceptelor teoretice existente şi elaborarea unor epistemologii proprii.

În cele ce urmează voi trata într-un prim pas probleme ce țin de definirea „cercetării feministe", ocupându-mă ulterior de trei dintre conceptele de bază ale teoriei feministe (experiența femeilor, experiență genizată, diferență multiplă), situându-le în trei paradigme diferite ale acesteia şi ilustrându-le cu principii de bază renumite.

Cunoşterea situată, responsabilă şi dedicată justiției sociale

De-a lungul istoriei sale relativ scurte, dar cu o producție ştiințifică cu atât mai spectaculoasă, studiile feministe s-au situat întotdeauna la răscrucea dintre discursul intra şi discursul interdisciplinar. Produs al modernității – al paradigmei care caută să legitimeze cunoaşterea ştiințifică universală, obiectivă şi neutră –, acest teritoriu a devenit una dintre cele mai importante resurse ale regândirii (depăşirii) acestei paradigme în interiorul fiecărei discipline, dar şi o punte prin care se

realizează transcenderea frontierelor între discipline. Corpusul ştiinţific definit prin acest termen include atât producţiile din cadrul diverselor discipline (psihologia feministă, antropologia feministă etc. având la rândul său ca puncte de reper premisele disciplinei proprii şi limbajul comun, dar multiplu, al feminismului), cât şi reflecţiile despre aspectele teoretice, metodologice şi epistemologice ale discursului feminist (considerentele teoriei feministe alimentându-se şi din reflecţiile feministe din domeniile monodisciplinare ale cunoaşterii).

De-a lungul dezvoltării sale, feminismul a cunoscut diverse puncte de vedere şi în raport cu definirea cercetării feministe în termenii teoriei, metodologiei şi epistemologiei sociale. Miza dezbaterii este, până la urmă, evidenţierea vieţii femeilor într-un context în care universalismul academic s-a dovedit a fi printre altele, o naturalizare a perspectivei masculine, precum şi recunoaşterea cunoştinţelor produse prin analiza feministă drept cunoştinţe valide, ştiinţifice şi responsabile. Dacă unii consideră că cercetarea feministă se asociază cu metodele calitative de cercetare, care pot să aducă la iveală experienţe şi sensuri trăite de către femei, alţii apreciază utilizarea metodelor multiple, prin care fenomenul identităţilor şi relaţiilor de gen (ca aspecte ale tuturor fenomenelor, dar şi ca relaţii de putere de sine stătătoare) poate fi analizat în complexitatea sa. Mulţi sunt de acord că datele statistice pot atrage atenţia asupra problemelor sociale din perspectiva femeilor ca probleme

ce au relevanță dincolo şi dincoace de condiția şi statutul femeilor în societate, iar investigațiile calitative contribuie la înțelegerea în adâncime şi în detaliu a experiențelor trăite din perspectiva actorilor sociali investigați. Utilizarea metodelor multiple de cercetare a condus la recunoaşterea faptului că, deoarece nu se poate susține ideea unor metode feministe distincte, cercetarea feministă se deosebeşte de alte tipuri de cercetare din alte perspective. S-a analizat chestiunea existenței unei metodologii feministe, nivel la care, dincolo de metodele utilizate, se pune problema practicii de cercetare (înainte de toate a relațiilor de putere între cercetătorii investigați), a formulării întrebărilor şi a criteriilor de evaluare a rezultatelor şi, mai ales, a implicațiilor etice şi politice ale cercetării. În aceşti termeni există un consens asupra faptului că specificul abordării feministe constă în considerarea semnificației genului în diviziunea muncii şi în producerea inegalităților sociale, precum şi în elaborarea unor teorii şi politici sensibile la gen. Feministele sunt de acord că acestei abordări îi este caracteristică utilizarea unor practici de cercetare bazate pe constituirea dialogului între „subiect" şi „obiect", pe recunoaşterea implicării personale a cercetătorului şi pe considerarea genului nu numai ca obiect de cercetare, dar şi ca o dimensiune internă a întregului demers analitic. Totuşi, deoarece în cadrul feminismului există numeroase perspective şi poziții teoretice cu privire, de exemplu, la analiza relațiilor de putere între femei şi bărbați şi/ sau la considerarea diferențelor între femei şi

a conceptualizării identităților multiple, nu se poate vorbi despre o singură metodologie specifică feminismului. Rămâne de văzut dacă la nivelul epistemologiei se poate identifica sau nu particularitatea ei distinctă, adică dacă feminismul are sau nu o viziune unică despre producerea şi legitimitatea cunoaşterii produse de el. Feminismul empirist, feminismul perspectivist (*standpoint*) şi cel postmodern identifică diverse surse ale acestei legitimități, de aceea, şi prin această dimensiune, feminismul există ca o multitudine de perspective în continuă dezbatere, ca o paradigmă dinamică care recunoaşte caracterul contextual, situat social, al producției ştiințifice şi are o contribuție majoră la critica modelului tradițional al ştiințificității[4].

Studiile feministe – care nu se epuizează în investigațiile despre femei efectuate de către femei – sunt studii multidisciplinare bazate pe analiza empirică, teoretică şi critică a realităților socio-umane, privite, desigur, din punctul de vedere al genizării acestora[5], şi

[4] Vezi în Sandra Harding, 1987; J. McCarl Nielsen, 1990; Liz Stanley, (1993), 1997; Judith Grant, 1993; Mary Maynard and June Purvis, 1995.

[5] Genizarea realității socio-umane este, pe de o parte, un proces cultural prin care se definesc diferențele de gen (inclusiv caracteristicile celor care se clasifică drept persoane de un anumit sex), iar pe de altă parte, un proces social care – împreună cu alți factori – (auto)localizează indivizi de diferite sexe în anumite poziții sociale, excluzându-le de la anumite resurse materiale şi simbolice pe baza unor criterii de gen, respectiv pe baza unor (pre)judecăți despre

prin prisma constituirii diferențelor şi a regimurilor de putere, care afectează femeile şi bărbații în virtutea rolurilor/ pozițiilor prescrise lor într-o societate sau alta. Utilizând metode multiple de cercetare, abordează relația dintre construcțiile sociale ale feminității şi masculinității, ca domenii ale puterii simbolice şi materiale, caracterizate prin inegalități produse social, dar naturalizate/ ascunse prin „explicații" ce uzează de „esența diferențelor biologice". Perspectiva feministă se dedică deconstruirii sexismului, regimului patriarhal şi formelor inerente ale discriminării pe bază de sex, şi vizualizează pozițiile subiect subordonate, marginale, adeseori mute.

Studiile feministe implică adoptarea unei poziții critice şi autocritice față de relațiile de putere intrinsece în practicile sociale şi discursive[6], care funcționează atât la nivelul realităților abordate, cât şi în însuşi actul cunoaşterii, între femei şi bărbați de etnii, poziții sociale, vârste diferite. Implicit, această perspectivă este deschisă către abordarea deosebirilor şi similitudinilor între femei şi bărbați, a relațiilor de putere între femei diferite, a interconectării structurilor de putere de clasă, genizate şi etnicizate.

---

abilitatea şi posibilitatea indivizilor văzuți prin genul lor, mai precis prin imaginile hegemonice despre acesta.

[6] Teresa de Lauretis (1986) defineşte chiar studiile feministe drept studii critice.

Practicarea studiilor de gen dintr-o perspectivă feministă înseamnă, mai departe, considerarea relațiilor de gen ca aspecte ale diferențierii şi stratificării sociale, dar şi ca relații de putere de sine stătătoare. Se adresează diferenței de gen ca şi unui proces care structurează ordinea şi inegalitățile sociale. Dar, pe de altă parte, consideră şi modalitățile prin care ordinea socială produce/ reproduce regimul de gen, intersectată, la rândul ei, cu alte ierarhii şi sisteme de putere.

Experiența femeilor sau „*The personal is political*"

Principiul „*the personal is political*" inițial a fost unul din motivele de bază ale feminismului radical al anilor 1960. Ca moment, acesta se suprapune cu începuturile cunoaşterii feministe, care, orientat şi de dorința de a dovedi caracterul ştiințific al noului domeniu, s-a dedicat realizării cercetărilor empirice despre condiția femeilor. Termenul prin care, în acest context, teoria feministă şi-a propus să valideze cunoştințele produse, a fost cel de *experiența femeilor*. Ulterior, în clasificările paradigmelor feministe, această abordare actor-centrică a fost definită ca orientare umanistă. În cele ce urmează, voi discuta trei sensuri ale principiului în cauză, dar, desigur, în desluşirea lor nu rămân doar în cadrele paradigmei respective – căci, de fapt, nu-mi propun descrierea acesteia –, ci, mai ales în cazul ultimei interpretări, voi

trece în universul ideatic al feminismului post-structuralist.

Principiul nostru reflectă în primul rând convingerea, conform căreia problemele femeilor ce țin de domeniul privat al vieții umane nu sunt doar experiențe personale şi întâmplări individuale. Din contră, ele trebuie conştientizate ca fiind probleme comune, împărtăşite de toate femeile, ale căror soluții nu pot fi găsite fără o conştiință publică care să le definească ca atare şi fără implicarea instrumentelor politice în acest efort. În treacăt fie spus, feminismul radical a militat tocmai în acest sens, şi-a propus să reevalueze tot ceea ce tradițional era considerat a fi „feminin". Şi nu numai în raport cu regimul în care valorile, rolurile, caracteristicele masculine sunt considerate a fi normă, ci şi în raport cu viziunea feminismului liberal, conform căreia feminitatea este un obstacol în scoaterea femeii de pe poziția de „al doilea sex" şi în promovarea ei, pe baza meritului, în toate sferele vieții publice. Ceea ce, pentru liberalism, ținea de sfera sfântă a privatului, maternitatea, sexualitatea, avortul, violența domestică, dar şi fenomenele publice aferente, precum pornografia şi prostituția, au fost redefinite de principiul „*the personal is political*" tocmai cu scopul de a tematiza în public şi în cunoaşterea ştiințifică „subiecte feminine", care, toate, din diverse motive au fost ținute sub tăcere şi /sau au fost considerate irelevante pentru discursul public şi ştiințific.

În al doilea rând, acest principiu relevă că relațiile sociale ce țin de instituțiile private (familia, sexualitatea, maternitatea, etc.) sunt şi ele relații de putere, pe de o parte de sine stătătoare, iar pe de altă parte integrate în structurile de putere mai largi ale societății (ordinea de gen patriarhală intra- şi extra-familiară reproducându-se reciproc). Din această recunoaştere rezultă şi redefinirea „politicului", acesta identificându-se de acum încolo nu numai cu instituțiile, comportamentele, discursurile politice în sensul tradițional al cuvântului, ci cu toate acele aspecte ale tuturor fenomenelor, care implică relații de putere, poziționare (*positioning*), definire (*naming*), recunoaştere (*recognition*). Astfel, relația dintre femei şi bărbați în viața de cuplu şi/ sau în viața sexuală, de exemplu, nu se mai tratează ca una în care diferențele se completează oarecum „normal", printr-o armonie „naturală", rezultând într-un echilibru de la sine înțeles. Ea începe să fie privită ca un domeniu al puterii, care funcționează ca atare într-un dublu sens: ca abilitatea de a defini/ construi ceva în sens pozitiv, dar şi de a domina/ subordona sau, altfel spus, de a transforma diferența în inegalitate.

Principiul în cauză mai surprinde şi faptul că discursurile, instituțiile, practicile politice/ publice construiesc personalul/ intimitatea, precum produc, în general, subiectul uman în multiplele sale ipostaze. Maternitatea, sexualitatea, violența domestică etc. nu se mai consideră a fi domenii unde individul se bucură de libertatea neîngrădită de a se manifesta. Se

conştientizează că, toate instituţiile publice, printre altele şi politicile sociale, impun anumite concepţii şi comportamente considerate a fi normale în materie de maternitate, sexualitate etc. definesc cadrele „normalităţii" şi pedepsesc strategiile „deviante". După cum se conştientizează şi faptul că însuşi politicul (dominat de interesele masculine) este responsabil pentru crearea distincţiei dintre privat şi public, delegând femeile în prima şi bărbaţii în a doua sferă, valorizându-le şi ierarhizându-le diferit, transformând, din nou, diferenţa în inegalitate. Legat de acest sens al principiului „*the personal is political*" trebuie să amintim şi recunoaşterea faptului că feminismul, ca mişcare socială şi politică identitară, constituie şi el ceea ce se cheamă subiectul feminin şi/ sau anumite concepţii şi practici legate de identităţile şi relaţiile de gen. Astfel, feminismul nu este, desigur, o continuare a „feminităţii naturale" (aşa ceva neexistând în afara construcţiilor social-culturale), ci este o opţiune politică ce produce la rândul ei „subiectul feminist". Ca atare, el luptă pentru definirea, poziţionarea şi recunoaşterea sa în orice ipostaze şi condiţii în care diferenţa între femei şi bărbaţi şi/ sau între femei diferite se transformă în inegalitate şi inegalitatea constituită social se naturalizează.

Producerea experienţelor genizate sau *„One is not born, but made a woman"*

Aşa cum am procedat şi în cazul primului principiu discutat şi de această dată îmi permit să reconstitui sensurile sale scoţându-l oarecum din contextul său iniţial (acesta fiind, după cum bine se ştie, feminismul liberal al lui Simone de Beauvoir). Această strategie îmi permite să tratez universul ideatic feminist, dintr-o altă direcţie decât cea prezentată în paragraful de mai sus, şi anume pe linia conceptului de gen şi a perspectivei de gen (Rosi Braidotti, 1994). De altfel, cea din urmă se înserează în câmpul ideatic poststructuralist, precum se poate observa din primele dintre cele două abordări ale termenului de gen. Cea de a treia interpretare însă, ne introduce deja în paradigma pe care Henrietta L. Moore o numeşte post-poststructuralistă (Moore, 1994: 58).

Conform celui mai tradiţional înţeles al termenului de gen (*gender*), acesta denotă caracterul social al identităţii feminine, al masculinăţii, al hetero- şi homosexualităţii, precum şi al relaţiilor dintre acestea. Biologia (sexul) nu este destin, cu toate că este baza naturală pe care se clădeşte cultura (genul): femeia nu se naşte femeie, ci devine femeie – afirmă această concepţie –, considerând că trăsăturile feminine, valorile ce li se atribuie, precum şi poziţiile sociale considerate a fi accesibile lor se dobândesc, se internalizează şi se ocupă de către indivizi în procesul de socializare. În această accepţiune *gender*-ul înseamnă identitate de gen şi relaţii

între genuri, perspectiva de gen în raport cu analiza anumitor fenomene sociale constând, în acest context, în analiza modalităților prin care aceste fenomene contribuie la construirea femininității, masculinității, orientării sexuale, precum şi a relațiilor dintre ele.

Categoria de *gender* surprinde însă şi un alt nivel al realității, cel care adeseori se desemnează şi prin termenii de „ordine de gen" (R.W. Connell, 1995), „structură de gen", „sistem de gen". Acest sens este, totuşi, foarte strâns legat de prima accepțiune. Căci ambele exprimă faptul că atât identitățile cât şi relațiile de gen şi sexualitatea se formează/ mențin/ contestă prin relații de putere, cultura (modurile de gândire, stilurile de viață, normele de comportament, valorile, şi, în general, sensurile atribuite, de exemplu, feminității) producându-se prin politic (deoarece definirea a ceea ce este bun, important, frumos etc. se realizează în relație cu ceea ce este considerat a fi rău, neimportant, urât, etc., implicând, în acelaşi moment, şi privilegierea unuia dintre termenii opozițiilor binare în detrimentul celuilalt). Însă această a doua interpretare a termenului de gen aduce la suprafață într-un mod şi mai explicit legătura dintre identitate şi putere, cultură şi politică. Consideră că genul este, de fapt, un sistem de putere: pe de o parte un sistem ideologic (Monique Wittig, 1973), iar pe de altă parte un sistem de relații de putere (Gayle Rubin, 1975), simbolicul/ culturalul (setul de sensuri atribuite, de exemplu, feminității) fiind în strânsă legătură cu condiția materială (cu pozițiile sociale accesibile femeilor). Sau,

într-o altă ordine de idei, utilizează termenul de gen pentru a desemna un sistem de reprezentare şi clasificare cu implicaţii materiale (Katherine Woodward, 1997), constând, de fapt, dintr-o serie de mecanisme încorporate în instituţii, care marchează diferenţa şi constituie o ordine hegemonică în care unul dintre termenii comparaţi, „diferitul", se localizează în poziţii subordonate. Cele două accepţiuni diferă şi în modul în care tratează relaţia dintre sex şi gen. În timp ce prima consideră că sexul (diferenţa biologică între mascul şi femelă) este un dat natural, pe care se clădeşte genul (diferenţa culturală dintre masculinitate şi feminitate), a doua inversează oarecum relaţia dintre cele două. Mai precis, afirmă că ordinea de gen (*gender*) nu produce numai identităţile şi relaţiile de gen, ci şi sexul şi sexualitatea, care, nici ele nu aparţin de domeniul naturalului pur. În fine, în această accepţiune, perspectiva de gen îşi propune să analizeze modalităţile prin care ordinea de gen patriarhală şi heterosexistă instituţionalizează şi normalizează un sistem în care ocupanţii rolurilor masculine şi heterosexuale sunt privilegiaţi. Şi, în acelaşi timp, recunoaşte că feminismele, inclusiv cele lesbiene, la rândul lor îşi propun tocmai constituirea unui altfel de regim de gen. Cum anume să fie însă acesta, cum să se regăsească în el echilibrul dintre principiul egalităţii şi cel al diferenţei – iată încă un set de probleme, asupra căruia nu voi stărui în acest studiu, limitându-mă în acest punct la semnalarea faptului că aceasta este una dintre zonele cele mai fierbinţi prin care

ni se relevă diversitatea feminismului şi controversele, dezbaterile sale interioare.

Nu este nevoie, desigur, să stăruim prea mult asupra ideilor de mai sus, pentru a descoperi că teoriile despre gen elaborate în manierele prezentate sunt parte integrantă a paradigmei poststructuraliste. Ca atare, printre altele, ele se ciocnesc de întrebarea: care este relația dintre indivizii cu o anumită identitate de gen, orientare sexuală şi dintre ordinea de gen, impusă/ perpetuată de către instituții, şi discursuri. Dacă ordinea de gen prescrie într-un mod autoritar tot ceea ce este imaginabil în materie de gândire şi comportament legat de feminitate, masculinitate, sexualitate şi îi pedepseşte (incriminează, transformă în subiect medical, ilegitimează, sau chiar – în contexte extreme – extermină) pe cei cu comportamente non-normative, se mai poate vorbi despre existența unui subiect feminin şi/ sau sexual activ (*agency*)? Pentru teoretizarea relației dintre individ şi structură socială, pentru identificarea autonomiei, dar şi a responsabilității individului, care astfel nu mai este pur şi simplu victima sistemului în care trăieşte, pentru înțelegerea posibilității schimbării şi în acest domeniu al vieții, teoria feministă utilizează, de exemplu, conceptul de performanță de gen (*gender performance*) (Judith Butler, 1991). Dar, tot pentru acest scop, mai putem folosi şi termenul de experiență genizată, care denotă faptul că, de exemplu, feminitatea este trăită ca experiență personală şi, dincolo de a fi construită prin discursuri sociale şi politice şi de a fi

produsă/ reprodusă prin instituții sociale, se constituie şi în practica de zi cu zi a femeilor. Căci identitatea de gen dobândeşte semnificații individuale prin experiențele cotidiene trăite, proces care comportă atât valențele acomodării la aşteptările sociale şi reproducerea normelor cu privire la „normalitate", cât şi rezistență la ele şi schimbarea lentă a consensului asupra a ceea ce se consideră a fi „natural" (Enikő Magyari-Vincze, 2001b: 11). Oricum ar fi, este clar că acolo unde feminismul este prezent în viața publică - oferind, printre altele, alternative față de ordinea de gen patriarhală - sau în contexte sociale în care mişcarea gay şi lesbiană este suficient de puternică şi recunoscută pentru a legitima orientările sexuale non-normative, individului îi este mai uşor să opteze pentru o ordine de gen alternativă față de cea hegemonică. De fapt, însuşi feminismul dovedeşte că este posibilă schimbarea celei din urmă, precum este posibilă şi constituirea discursivă şi socială a unui subiect activ (*agency*), capabil să impună şi să practice alte aranjamente de gen şi sexuale decât cele naturalizate de către ordinea față de care rezistă.

Experiența identificării multiple sau „*Differences are within us*"

Manifestările ce țin de cel de al doilea val al feminismului, dar mai ales de depăşirea acestora, au conştientizat limitele feminismului occidental de sorginte

modernă, care – preocupată fiind de construirea unei solidarități de unde să-şi alimenteze puterea legitimă – se articula în numele unui particularism universal. Presupunea existența unor experiențe feminine universale şi revendica transformarea hegemoniei patriarhale în numele tuturor femeilor. Odată cu articularea în viața publică a mai multor voci mute până atunci (de exemplu a femeilor de culoare, a femeilor lesbiene şi/ sau a femeilor din „lumea a treia"), s-a petrecut şi fragmentarea politicii identitare feministe[7]. Sau, altfel spus, au fost conştientizate diferențele dintre femei, faptul că feminismul alb, heterosexual şi occidental a produs o anumită gândire şi practică legată de diferența care contează, definind-o ca fiind diferența sexuală dintre femei şi bărbați. Diversificarea pe plan politic s-a tradus şi în limbajul teoriei feministe, aceasta însă, la rândul ei, fiind şi sub impactul schimbărilor petrecute în cunoaşterea ştiințifică despre identitate, diferență şi relații de putere.

Oricum s-ar fi combinat influențele venite dinspre mişcarea socială cu cele resimțite pe plan teoretic, cert este că în foarte multe cazuri contribuția cea mai importantă a teoriei feministe la dezvoltarea diverselor discipline a început să se considere a fi abilitatea ei de a aborda diferența şi identificarea multiplă, respectiv

[7] Nu putem uita, desigur, din această serie nici feminismul de stat de tip socialist, nici feminismele care se articulează în condițiile postcomunismului.

legătura dintre diferitele diferențe. Henrietta L. Moore (1994), de exemplu, mergând pe urmele Teresei de Lauretis (1986) în formularea afirmației din subtitlul acestui paragraf, este convinsă că aportul antropologiei feministe, atât față de antropologia culturală (disciplina caracterizată ea însăşi printr-o pasiune pentru diferență), cât şi față de teoria feministă constă tocmai în acest lucru.

Discutând despre chestiunea producerii experienței de gen şi a sexualității la răscrucea dintre practicile discursive şi trăirile personale, ne întrebam mai sus cum se poate conceptualiza practica de (auto)reprezentare a subiectului activ (*agency*) în condițiile în care individul este (pre)definit de ordinea de gen hegemonică drept femeie sau bărbat, heterosexual sau homosexual. Sau, altfel spus, cum se poate depăşi poststructuralismul pentru a înțelege activismul individului. Concepția Henriettei Moore ne dă repere în acest sens, accentuând că practicile discursive sunt cele care produc diferite poziții subiect, dintre care, cu unele, unii indivizi se identifică, iar alții nu, sau unii se identifică doar într-o anumită măsură, ori se identifică într-un anumit moment al vieții lor, pentru a nu le considera relevante în alte momente etc. Subiectul uman este, de fapt, un teritoriu al multiplelor subiectivități, dintre care, în principiu, unele pot intra în contradicție cu altele. Recunoscând acest lucru, post-poststructuralismul poate să surprindă procesul prin care indivizii constituie autoreprezentarea lor ca subiecți (sensul lor de „eu"), identificându-se de-a lungul vieții lor cu multiple, contradictorii poziții subiect,

şi nu cu o poziție subiect singulară (Moore, 1994: 55). Pe linia acestui argument se înscrie unul dintre sensurile principiului tratat în acest paragraf: diferențele dintre indivizi, cele etnice, de gen, sexuale etc., chiar dacă se definesc de către practicile dominante ale societății ca şi diferențe care contează, devin diferențe trăite, cu sens, în măsura care se inserează în experiențe individuale. Astfel, diferențele din exterior (cele dintre pozițiile subiect prescrise) se transfigurează în diferențe interioare (subiectivități trăite). În acest proces individul acționează ca un subiect activ (*agency*), în atitudinea sa combinându-se mai întotdeauna atât elemente de complicitate cu, cât şi elemente de rezistență față de normele prescrise identității sale de către ordinea hegemonică.

Identificările multiple, adică procesele prin care o persoană se identifică cu diverse poziții subiect disponibile într-un anumit moment în mediul său – care, la rândul lor, dau prioritate, după caz, etnicității, genului sau sexualității sale –, atunci când sunt experimentate în sensuri personale, sunt trăite în întrepătrunderea lor. De exemplu, experiența femeii rome, căsătorite, cu copii, de vârstă mijlocie, cu opt clase, casnică etc., nu este nici o experiență total fragmentată, dar nici una total unitară; precum nu este nici una care s-o facă absolut diferită de femeile de altă etnie, dar cu aceleaşi alte caracteristici, şi nici absolut similară cu alte femei rome, dar, de exemplu, necăsătorite, cu studii superioare etc. Această experiență, de fapt, comportă în sine un set de diferențe care, în ansamblu, structurează drumul vieții sale, dar în aşa fel,

încât în unele momente şi puncte ale acestuia, unele diferenţe contează mai mult decât altele, în timp ce, până la urmă, toate se asamblează într-o poveste a continuităţii şi unicităţii.

A treia semnificaţie a principiului „*the differences are within us*" extrapolează ideea conform căreia diferenţa este localizată în interior, de la nivelul individului la cel al societăţii. Şi asta nu numai în sensul că, de exemplu, într-o „comunitate naţională" şi/ sau într-un stat naţional se regăsesc diferenţe între indivizi/ cetăţeni de gen şi orientare sexuală diferită (experienţa apartenenţei lor la acea „comunitate" fiind trăită diferit datorită poziţiilor, rolurilor, drepturilor, obligaţiilor lor). Ci şi în accepţiunea conform căreia, de pildă, şi ordinea de gen dinăuntrul unei societăţi este diversă, şi că, femeilor individuale şi bărbaţilor individuali le sunt accesibile o varietate de tipuri de feminităţi şi masculinităţi produse de discursurile competitive, dintre care în unele vor să „investească" iar în altele nu (astfel încât, de exemplu, pot să opteze pentru un anumit model de feminitate într-un anumit moment al vieţii lor, iar pentru altul într-un alt moment). Această „investiţie", desigur, nu înseamnă doar alegerea raţională a identificării cu anumite poziţii subiect avantajoase din punct de vedere social şi economic – dintre care unele sunt dominante, iar altele non-normative. Ea se realizează şi prin intermediul dorinţei şi fanteziilor individului despre persoana care doreşte să devină datorită satisfacţiilor emoţionale pe

care această imagine de sine le generează în interacțiunea cu ceilalți (Moore, 1994: 63-66).

Perplexitățile feminismului şi depăşirea lor

Istoria feminismului – ca formă de activism politic şi/ sau paradigmă academică – nu a fost şi nu este un teren al dezvoltărilor neproblematice şi al semnificațiilor întru totul împărtăşite de toți adepții, toate adeptele sale. Dimpotrivă, a fost/ este modelată ca o zonă a disputelor şi dezbaterilor purtate dincolo de granițele de culoare, de cele etnice, de clasă şi de cele regionale privitoare la cum să se înțeleagă diferențele dintre bărbați şi femei, şi dintre femei, dar şi privitoare la interconectarea mecanismelor de oprimare sexuală cu alte regimuri ale puterii.

Mai recent, o nouă controversă pare să se dezvolte între cercetătorii occidentali şi cei răsăriteni[8], şi ea lărgeşte lista subiectelor indecise din cadrul feminismului, care includea deja dispute în jurul înțelesurilor acestuia conferite de liberali, marxişti, radicali, femeile de culoare, lesbiene, şi/ sau feministele „lumii a treia". În principal, problema definirii condiției feminine şi a experiențelor feminine în diferite contexte sociale şi politice este aici în discuție şi, în completare, chestiunea referitoare la cine reprezintă pe cine şi în

[8] Aceasta este tratată de exemplu în M. Marody, 1993, M. M. Ferree, 1995, Susan Gal, 1997, Jiřina Siklova, 1997.

numele căror idealuri modelează distanța dintre diferitele feministe.

Acestea sunt, de fapt, câteva dintre perplexitățile generale cu care feminismul ca politică identitară s-a confruntat şi care ar putea fi plasate în contextul unui fenomen mai amplu: paradoxurile şi limitele politicii identitare ca politică reprezentațională. De regulă, prin utilizarea „identității" ca mijloc şi scop al politicii, aceasta se bazează pe asumpția că există un subiect unificat şi solidar în interior (un grup etnic, o clasă sau un gen) care se delimitează odată pentru totdeauna şi în mod absolut de celelalte subiecte (presupuse a fi omogene şi ele). Politica identitară reprezentată în numele unui grup particular, se autolegitimează în numele acestei identități, dar, paralel cu asta, o şi constituie. Mai mult decât atât, făcând apel la autoritatea „colectivității", impune solidaritatea şi lipsa criticismului interior ca o normă superioară, mai ales în condițiile în care ordinea socială dominantă în numele unui fals universalism nu recunoaşte diferențele şi dreptul la diferență.

Fiind conştienți de aceasta, şi mai ales în cazurile când feminismul doreşte să funcționeze diferit față de alte tipuri de politici identitare (ca naționalismul), este util să pomenim opiniile critice ale lui Judith Butler (1992) cu privire la nevoia de criticism în privința procesului care produce şi destabilizează categoriile identitare. Autoarea menționează că subiectul feminismului – „femeia" - trebuie să fie deconstruit, dar şi utilizat ca un teritoriu unde semnificații neanticipate

pot apărea. Şi este important să se țină seama că întemeierea normativă a definirii a ce anume ar fi potrivit să fie inclus în descrierea a ceea ce ar trebui să fie femeile, întotdeauna implică şi producerea unui nou domeniu al întrecerii politice. Totuşi, adaugă ea, asta nu înseamnă să susții că nu există temei (pentru a afirma ceva - *n. a.*), ci mai curând că, oriunde ar exista unul, acolo va exista şi o contestare.

Travaliul feminismului ca politică identitară constituie o identitate socială şi, ca atare, ea este un act de putere fiindcă – precum spune Stuart Hall (1996) în legătură cu politicile identitare în general –, în timp ce se afirmă pe sine, exclude ceva şi stabileşte o ierarhie între cei doi poli rezultanți. Ca atare, feminismul este o politică a denumirii, de definire a comunității imaginate a femeilor, ca subiecți împărtăşind anumite trăsături şi un sens al apartenenței pe baza experiențelor comune. Mai mult, este o politică a repoziționării femeilor în interiorul ordinelor de gen existente care, naturalizând inegalitățile produse social, le localizează într-un statut subordonat. Şi – în sfârşit, dar nu în cele din urmă –, este o politică a recunoaşterii, care țintește – pe de o parte – să facă „femeile" recunoscute în mod public aşa cum sunt ele definite şi poziționate chiar prin acest efort. Pe de altă parte, dar în principal într-un mod implicit, el caută să legitimeze asumarea dreptului de a reprezenta „adecvat" interesele „femeilor" ca subiecți sociali ai discursului şi practicii feministe. Prin bătăliile sale asupra denumirii,

poziționării şi recunoaşterii[9], feminismul construieşte de fapt o poziție de subiect contrahegemonică, căreia se presupune că femeile individuale îi sunt ataşate. Luat ca atare, el este întotdeauna modelat şi de practicile prin care discursul dominant plasează femeile în anumite poziții, iar acestea sunt mecanismele în contextul cărora feminismul îşi defineşte argumentele şi formele de acțiune şi îşi dobândeşte semnificația. De aceea, nu ne miră ce s-a întâmplat în condițiile prăbuşirii socialismului. Şansele oricărui feminism care ar putea apărea sunt diferite de formele de activism dezvoltate ca răspuns la oprimarea femeilor în societățile capitaliste şi/ sau postindustriale.

Cu toate acestea, este util să ne întrebăm cum a reuşit feminismul să găsească soluții pentru propriile sale crize identitare. Rosi Braidotti (1994) vede acest efort ca pe o tranziție de la politicile identitare la o politică a poziționării, folosind noțiunea Adriennei Rich (*politics of location*), care accentua importanța conştientizării şi explicitării poziției din care se vorbeşte/ acționează, atât din punctul de vedere al condițiilor materiale, cât şi din punctul de vedere al tipului de feminism asumat. Unele autoare – ca Susan Hekman (1994) – se gândesc să definească o politică identitară fără identitate care, fiind centrată în jurul unor țeluri pragmatice, nu îmbrățişează

[9] În contextul analizei relației dintre politicile etnice româneşti şi maghiare din România, tratez această relație în Enikő Magyari-Vincze, 1997a.

o identitate fixată ca o precondiție a acțiunii politice, ci – ca o politică a nonidentității – defineşte politicul în termenii acțiunii politice pragmatice. Altele – ca Susan Bickford (1996) – vorbesc despre o nouă politică identitară, capabilă să reprezinte identitățile multiple şi fragmentate ale femeilor, recunoscând diferențele lor interne şi dreptul lor de a crea şi asuma noi identități din mixtura de posibilități disponibile pentru ele în situația lor socială/ discursivă, care ies din tiparele identităților tradiționale.

Se pare că reflectând la relația dintre feminism şi subiectul ei s-a format un consens în jurul necesității de a descrie subiectul feminismului nu ca pe „Femeia" definită printr-un set de trăsături biologice şi/ sau culturale, ci ca pe o poziție politică a colectivului social ale cărui membre sunt unite prin relațiile lor cu obiectele materiale şi situația lor specifică şi care intră în rețele de solidaritate de diferite feluri pentru a rezolva probleme pragmatice. Putem conchide, în fine, acest demers cu ideea Henriettei Moore (1988) conform căreia, „pentru a afirma o solidaritate bazată pe similitudinile dintre femei, nu este necesar să se afirme că toate femeile sunt, sau trebuie să fie, la fel".

Gândindu-ne la ce fel de limbaj ar putea să folosească feminismul în contextul postsocialist din România şi în ce fel de politică ar putea să se angajeze, ideile prezentate mai sus apar ca necesarmente utile. Nu este vorba despre preluarea lor automatică, desigur, ci

despre concluziile care se pot trage în contextul propriu nouă din multiplele probleme şi soluții ale feminismelor din alte locuri. De pildă, este evident necesar să situăm acest limbaj şi această politică în termenii chestiunilor sociale pe care diferitele femei le experimentează în România de astăzi, de la violența sexuală şi domestică, prin dezavantajarea economică şi reprezentarea politică modestă, până la suprasexualizarea imaginilor mediatice, sau la persistența homofobiei şi la lipsa studiilor feministe în mediile academice. Precum, aici şi acum, este oportună şi rezistența feminismului la rasism şi naționalism (şi până la urmă la o politică identitară esențialistă), şi contribuția sa la întemeierea unor solidarități temporale dincolo de granițele etnice şi de gen. Asta, printre altele şi datorită recunoaşterii faptului că „problemele femeilor" nu sunt numai ale femeilor sau, la un moment dat, nu sunt ale tuturor femeilor, dar pot mobiliza activisme transetnice şi transsexuale de diferite feluri în jurul unor chestiuni strategice comune.

ALTERITĂȚILE ANTROPOLOGIEI FEMINISTE

Antropologia social-culturală este, prin excelență, disciplina diversității culturale, descoperite şi interpretate prin lunga călătorie efectuată de acasă spre locurile străine, de la familiar la exotic, de la obişnuit la alteritate şi înapoi. Întâlnirile dintre „eu" şi „celălalt", mediate nu numai prin discursul ştiințific, ci şi prin cel politic al colonialismului şi/ sau al multiculturalismului, dar desfăşurate, desigur, prin relațiile concrete dintre cercetători şi cei cercetați, au produs un instrumentar teoretic, metodologic şi etic/ politic specializat pe diferența culturală. Pe de altă parte, pornind de la conştientizarea diferenței sexuale şi de gen, precum şi a rolului jucat de aceasta în structurarea identităților, pozițiilor şi relațiilor sociale, feminismul academic s-a dezvoltat şi el ca o expertiză a diversității. În critica masculinismului, preocuparea cu alteritatea a însemnat pentru el transformarea femeilor din „celălalt" în „unu"

şi deconspirarea proceselor, care – prin ceea ce se numeşte *othering* – ele au fost definite în raport cu bărbaţii drept categorii cărora le lipseşte ceva. În gândirea dihotomică a feminismului – de care, asemenea oricărui produs al modernităţii occidentale nici el n-a scăpat –, datorită eforturilor de a reevalua femeia ca diferenţă, bărbaţii şi/ sau masculinitatea au fost transformaţi în alteritate. Mai târziu însă feminismul a descoperit alteritatea în interiorul său, adăugând la setul său de strategii de a trata diferitul şi practicile/ atitudinile faţă de cealaltă femeie, celălalt feminism.

Introducerea volumului nostru a tratat în detaliu modalităţile în care antropologia şi feminismul au elaborat diferite concepţii despre tipurile de diferenţă considerate a fi relevante de către ele, ajungând să facă critica propriilor lor presupoziţii iniţiale, dar să le şi depăşească printr-o nouă înţelegere a rolului culturii în viaţa socială şi a relaţiei dintre egalitate şi diferenţă. În aceste condiţii, antropologiei feministe i-a rămas „doar" să constituie legături dintre teoria antropologică a diferenţei culturale şi teoria feministă a diferenţei de gen, să aducă argumente, întrebări şi idei noi feminismului dinspre antropologie şi invers. Dar, desigur, ei îi revine şi rolul să perfecţioneze cercetarea empirică transculturală axată pe subiectul său central, să identifice vocile multiple dincolo şi dincoace de graniţa dintre culturi, dar să şi clădească punţi între ele, să descopere şi să împuternicească femeile ca alterităţi ale alterităţii culturale. Într-un cuvânt, să devină un (nou) domeniu

prestigios al studiului diversității social-culturale, caracterizat, printre altele, printr-o sensibilitate sporită față de alterități şi conştientizarea permanentă a cauzelor şi consecințelor culturale şi materiale ale mecanismelor de *othering*. Dar, desigur, precum voi arată în studiul de față, această muncă nu înseamnă doar mediere, ci şi constituirea unei practici discursive noi, generate şi existente pe graniță, saturate cu dileme şi contradicții interne proprii, definite şi dezbătute de către cei convinşi de potențialul teoretic, metodologic şi critic al antropologiei feministe.

Primul articol din acest capitol a arătat că studiile feministe se situează la răscrucea dintre discursul intra şi discursul interdisciplinar, astfel încât trebuie să fie capabile să integreze, spre exemplu, atât producțiile realizate prin cercetarea antropologică, cât şi rezultatele teoriei feministe. La rândul ei, în cazul nostru, antropologia feministă are puncte de reper în antropologie şi în discursul multiplu al feminismului, dar până la urmă ajunge să dezvolte propriile convingeri despre temele abordate şi dimensiunea politică a cercetării.

Asemenea procesului desfăşurat şi în alte discipline, introducerea perspectivei feministe în antropologia culturală a cunoscut diverse faze, de-a lungul cărora cercetările antropologice au contribuit în măsuri şi modalități diferite la dezvoltarea gândirii feministe despre diferența dintre femei şi bărbați, despre relațiile de gen, precum şi despre diferențele multiple. În cele ce

urmează, voi prezenta câteva dintre principalele concepte şi dezbateri din cadrul a ceea ce se cheamă antropologia femeilor, antropologia genului şi antropologia feministă, exemplificându-le cu nişte citate expresive. Trebuie să menționez în avans că antropologia feministă se poate regăsi în celelalte două paradigme, dar are anumite caracteristici, de exemplu cele legate de reflecția asupra relației dilematice dintre antropologie şi feminism, care trebuie tratate oarecum separat.

Antropologia femeilor sau *„the secondary status of woman in society is a pan-cultural fact ... yet the specific cultural conceptions ... of woman are extraordinarily diverse"*

Relația dintre antropologie şi feminism nu s-a desfăşurat întotdeauna ca o relație dilematică sau, mai bine spus, s-a transformat într-o problemă abia atunci, când – în cadrele conceptuale ale postmodernismului – autoreflecția critică a devenit parte organică a discursului antropologic şi feminist.

În anii 1970 antropologele dedicate integrării perspectivei femeilor în disciplina lor au fost preocupate să pună la dispoziția teoriei feministe despre subordonarea universală a femeilor argumente colectate prin cercetările antropologice transculturale. S-ar putea spune că antropologia femeilor a fost o paradigmă în care

discursul antropologic s-a situat înăuntrul celui feminist şi a preluat angajamentul politic al feminismului.

Sherry B. Ortner (1974), spre exemplu, căreia îi aparține citatul din titlul acestui paragraf, îşi propune să facă o analiză culturală a relațiilor asimetrice dintre femei şi bărbați, mai precis să identifice logica acelui mod de gândire care situează femeile în poziții subordonate şi legitimează ordinea astfel constituită. Totuşi, antropologa americană nu rămâne în cadrele analizei culturaliste, căci face legătura dintre procesele ideologice, simbolice care facilitează acest lucru şi mecanismele sociale-structurale exclusiviste din punctul de vedere al femeilor. Conform opiniei sale, în centrul dimensiunii simbolice a subordonării femeilor în toate culturile stă asimilarea lor cu natura, şi/ sau convingerea că ele sunt mai apropriate naturii, în timp ce culturalul – definit ca fiind superior naturii, căci include şi procesele de dominare/ transformare a celei din urmă –, este domeniu masculin. Capacitatea reproductivă a femeilor, rolul lor în creşterea copiilor, cantitatea de timp dedicată procreării rasei umane, presupusele lor caracteristici psihice (sensibilitatea, iraționalitatea, simțul practic, subiectivitatea etc.) situează femeile în aproprierea naturii şi, ca atare, „explică" de ce au ele valoare socială redusă față de bărbați. Mai bine zis, ideologia patriarhală presupune acest lucru față de care antropologia femeilor trebuie să dovedească că dihotomia dintre femei şi bărbați şi dintre natură şi cultură, precum şi asimilarea femeilor cu natura şi a

bărbaților cu cultura este o construcție culturală, şi că, de fapt, nu substratul biologic, ci instituțiile sociale reproduc situarea femeilor în poziții subordonate. Din analiza sa, Ortner trage concluzia referitoare la nevoia de a schimba atât concepțiile culturale, cât şi practicile instituționale legate de feminitate şi femei, pentru a genera ordinea socială şi culturală, în care potențialul uman este deschis în aceeaşi măsură femeilor şi bărbaților.

Vorbind despre asimetria sexuală ca despre o caracteristică a societății umane în toate ipostazele sale, Michelle Zimbalist Rosaldo (1974) plasează acest fenomen într-un mecanism universal. Fiecare societate elaborează anumite concepții despre sexe şi despre diferența între ele (anumite însuşiri, comportamente, responsabilități fiind asociate cu femeile, iar altele cu bărbații) şi, în acelaşi timp, le evaluează diferit şi le ierarhizează în defavoarea femeilor (astfel încât însuşirile etc. asociate cu masculinitatea dobândesc autoritate şi importanță). Scopul antropologiei femeilor trebuie să fie tocmai analiza expresiei culturale a asimetriei astfel produse, dar şi a cauzelor sale culturale. Rosaldo consideră că dihotomia dintre sfera domestică şi cea publică nu determină această asimetrie, ci, în calitatea ei de construcție culturală, o acompaniază şi legitimează. Relația asimetrică dintre femei şi bărbați se constituie, de fapt, datorită modului în care femeile se definesc prin orientarea lor domestică (presupusă a fi continuarea „naturală" a rolului lor jucat în reproducere) şi felului în care, mai apoi, pe baza acestei orientări presupus

naturale sunt excluse din domeniul public. Astfel, analiza lui Rosaldo o completează pe cea a lui Ortner, cele două dihotomii, cea dintre natură/ cultură şi cea dintre domestic/ public fiind, de fapt, manifestări ale aceloraşi practici culturale de reproducere a inegalităților. În fine, ambele autoare consideră: asimetria sexuală nu exclude că şi femeile pot avea putere, dar cu siguranță face ca puterea feminină să fie tratată cel puțin cu ambivalență, fiind chiar, în unele cazuri, asimilată cu forțele periculoase, poluante, dezordonate ale naturii.

Analizând specificul antropologiei femeilor, Henrietta L. Moore (1988) consideră că recunoaşterea naturii părtinitoare a antropologiei în raport cu perspectiva părtinitoare masculinistă (*male bias*) este, de fapt, un caz special al conştientizării etnocentrismului inerent teoriei antropologice. Dar, desigur, acceptă că rezultatele ce decurg din prima nu se pot realiza doar prin critica discursului antropologic euro- şi etnocentric. Căci ele aduc în lumină specificul experienței femeilor, focalizează atenția asupra diferenței sexuale dintre femei şi bărbați, atât prin faptul că tratează aspecte ale vieții sociale din perspectiva femeilor, introduc femeile şi tot ceea ce ține de feminitate printre subiectele cercetării antropologice, cât şi datorită modului în care relevă implicațiile genului cercetătorului. Femeile trebuie tratate înainte de toate ca femei, pentru că diferența sexuală dintre femei şi bărbați este cea mai importantă diferență din punctul de vedere al femeilor, afirmă această

paradigmă, devenind astfel una dintre resursele teoretice ale feminismului celui de al doilea val.

Antropologia genului sau *„how are the biological facts of sex differences interconnected with gender categories cross-culturally"*

După Penelope Harvey (1998) putem afirma, că antropologia genului doreşte să se detaşeze de premisele politice ale feminismului, fiind paradigma în care discursul antropologic utilizează conceptul de gen într-un sens analitic, descriptiv, renunțând la miza politică a reprezentării femeilor drept o categorie socială aflată în poziție subordonată în toate culturile, timpurile istorice şi contextele sociale. Mai precis, această abordare a proceselor sociale şi culturale, prin care se constituie diferențele între femei şi bărbați nu se interesează de originile şi consecințele politice ale acestor diferențe. Ca atare, antropologia genului se situează mai degrabă în afara discursului feminist, dar fără să se preocupe de analiza critică a acestuia.

Conform lui Sandra Morgen (1989), în antropologie termenul de *gender* nu este utilizat doar ca o categorie analitică, care surpinde concepțiile culturale şi practicile sociale ce țin de relațiile dintre femei şi bărbați. Pe lângă recunoaşterea faptului că genul (construcțiile feminității şi masculinității, precum şi relațiile de putere între sexe) structurează societatea şi drumurile de viață individuale,

se conştientizează nevoia ca genul astfel înțeles să se situeze într-un anumit context istoric, să fie privit ca ceva structurat de ordinea socială şi culturală mai largă. Presupunerea antropologiei femeilor, conform căreia subordonarea a tot ceea ce ține de feminitate ar fi o caracteristică universală a societății umane, nu se mai poate susține, consideră antropologia genului, şi în acest sens susține că existența anumitor concepții şi practici legate de gen necesită la rândul lui explicații sociale. Perspectiva marxistă le caută pe cele din urmă prin analiza impactului, pe care societatea capitalistă o are asupra diviziunii sexuale a muncii în familie şi în instituții extra-familiale, iar analiza culturală depistează producția simbolică a genului, sensurile, semnificațiile asociate cu feminitatea şi masculinitatea în diverse contexte sociale. Genul este considerat a fi, deci, aspect al stratificării sociale, al dominației şi al puterii (simbolice şi materiale), dar şi dimensiune a identităților, una dintre mărcile fundamentale ale diferenței. Ca atare, analiza lui trebuie să fie integrată în toate investigațiile sociale, căci toate fenomenele sociale au valențe genizate (impact şi semnificații diferite asupra şi pentru femei şi bărbați), după cum mai toate fenomenele reproduc anumite concepții despre identitățile şi relațiile de gen „normale".

Dar depăşirea antropologiei femeilor nu este atât de simplă. Asta şi datorită modului, în care ea a tratat principiul asimetriei sexuale, căci acesta s-a încadrat în efortul antropologic general de a combina descoperirea umanului universal cu identificarea particularismelor

culturale. Criticii acestei abordări au făcut uz de ipoteza societăților egalitariste, presupus existente înainte de „contaminarea" lor cu capitalismul, în care munca feminină, evaluată la fel de pozitiv ca şi cea masculină, ar fi completat activitățile bărbaților, fără să localizeze femeile în poziții subordonate. Dar, cum observă Louise Lamphere (1987), este extrem de dificil, chiar imposibil de dedus cum anume s-a constituit această „complementaritate" şi ce însemna ea pentru femeile irocheze din secolul al XVI-lea, sau pentru femeile Navajo în secolul al XVIII-lea, deoarece „datele" despre aceste societăți ne parvin prin scriitura bărbaților occidentali, călători, militari sau misionari. Totuşi, depăşirea fazei în care relațiile de inegalitate se explicau prin descrierea constituirii dihotomiilor natură/ cultură şi domestic/ public, este un pas important în antropologia feministă, după cum şi în antropologie în general, este importantă schimbarea viziunii despre cultură. Depăşirea abordării statice, structuraliste (care credea că analiza alterității culturale în sine este posibilă), spre convingerea că întâlnirea dintre culturi şi toate consecințele sale trebuie de fapt luate în considerare în analiza antropologică, are un impact important şi asupra antropologiei feministe. Atrage atenția asupra nevoii de a interoga condiția şi statutul femeilor şi a regimurilor de gen la răscrucea dintre local şi global şi, până la urmă, produce în conştiința feministă sensibilitatea față de ceea ce se întâmplă în punctele şi momentele de întâlnire dintre feministele ocidentale şi femeile „altor culturi".

Unele analize din domeniul antropologiei genului nu se limitează doar la contestarea caracterului universal al subordonării femeilor, ci atrag atenția asupra faptului că, în unele situații, asimetria puterii se rebalansează în defavoarea bărbaților. Marianne Gullestad (1993), spre exemplu, introducând în discuția despre relațiile de gen şi diferențele de clasă, observă cum în societatea norvegiană contemporană, în timp ce în familiile aparținând clasei muncitoare diviziunea sexuală a muncii domestice este teren al negocierilor deschise atât femeilor, cât şi bărbaților, în familiile clasei de mijloc acest lucru este mai puternic impregnat de modelul tradițional. Privind fenomenul prin practicile culturale ale decorării căminului, le analizează pe cele din urmă ca un microcosmos care întruchipează concepții culturale despre propria identitate de gen şi cea de clasă, precum şi despre diferențele de gen şi cele dintre clase. Acest paralelism îi permite, în final, să afirme că în atitudinile clasei de mijloc față de clasa muncitoare (surprinse prin opiniile despre cum anume ne decorăm „noi" casa față de „ei") se pot identifica reflexe asemănătoare modului în care bărbații tratează femeile. „Ei", adică muncitorii, sunt priviți ca victime ale societății de consum sau mai precis drept consumatorii pasivi ai obiectelor gata făcute, puse la dispoziția lor de către sistem, iar cei care aparțin categoriei „noi" sunt considerați indivizi cu gusturi sofisticate şi capacități creative. Dihotomia dintre activ/ pasiv este, deci, pusă în mişcare în relația dintre „noi" (clasa de mijloc) şi „ei" (clasa muncitoare), dar ea

structurează şi concepția despre „normalitatea" masculină şi alteritatea feminină.

Unul dintre punctele problematice ale teoriei *gender*, regăsit şi în antropologia genului, este construirea şi explicarea distincției dintre sex şi gen pe baza distincției dintre natură şi cultură şi, implicit, presupunerea că sexul (diferența biologică între mascul şi femelă) este datul natural, pe care se clădeşte genul (diferența culturală dintre masculinitate şi feminitate). Precum am arătat în celălalt articol al capitolului I, de-a lungul istoriei teoriei feministe, această poziție se reconsideră, afirmându-se că ordinea de gen nu produce numai identitățile şi relațiile de gen, ci şi sexul şi sexualitatea. Astfel, nici cele din urmă nu se mai tratează ca aparținând de domeniul naturalului nemediat de discursuri şi instituții sociale, ci ca nişte constructe definite, evaluate, apreciate prin mijlocirea concepțiilor culturale despre „normalitatea" de gen.

Recunoscând acest lucru, Verena Stolcke, autoarea citatutui din titlul paragrafului de față, completează argumentele de mai sus prin întrebarea referitoare la cauza pentru care, în unele contexte social-politice, anumite relații sociale sunt conceptualizate în termeni naturali. Ea este convinsă că antropologia genului trebuie să analizeze modalitățile, în care faptele „naturale", presupus biologice, cum ar fi sexul şi rasa, se interpenetrează cu semnificații „culturale" şi relații socio-economice sau, altfel spus, cum se intersectează clasa,

rasa şi sexul în structurarea relațiilor de gen (Stolcke, 1993: 22).

Antropologia feministă sau *„feminist anthropology makes a difference to anthropology and feminism in understanding differences differently"*

Adineaori spuneam, că antropologia genului se situează oarecum în afara discursului feminist, deoarece renunță la miza politică a celei din urmă. Însă, dacă privim lucrurile dintr-un unghi diferit, precum face Henrietta L. Moore, parafrazată în subtitlul de mai sus, putem conchide că, de fapt, antropologia genului poate fi practicată şi într-o manieră feministă. Descrierea antropologiei femeilor şi a antropologiei genului în paragrafele anterioare ne ajută, printre altele, să tragem concluzia că o antropologie este feministă dacă abordează condiția/ statutul femeilor şi/ sau identitățile şi relațiile de gen, precum şi procesele sociale şi culturale, materiale şi simbolice producătoare de relații asimetrice, din punctul de vedere al ocupantelor pozițiilor subiect subordonate, marginale şi dezavantajate. În plus, ea devine feministă în măsura în care conştientizează acest lucru şi reflectă asupra propriei condiții. După detaşarea antropologiei genului de feminism, recuperarea şi reintegrarea celui din urmă prin şi în discursul antropologic nu se face, desigur, în varianta mariajului dintre antropologie şi feminism cunoscut din antropologia femeilor. După cum observă şi Penelope

Harvey (1998), noua antropologie feministă este preocupată de proiectul deconstructivist – care implică recunoaşterea diferenţelor dintre femei şi realităţile identificării multiple –, şi nu se limitează la presupunerea că puterea stă la baza transformării diferenţei în inegalitate, ci urmăreşte să explice cum anume funcţionează puterea materială şi simbolică atât în relaţiile dintre femei şi bărbaţi, cât şi în relaţiile dintre femei.

Care sunt considerentele teoretice şi metodologice majore ale acestui proiect, şi cum se tratează relaţia dintre antropologie şi feminism – iată cele două direcţii în care ne continuăm travaliul prin alterităţile antropologiei feministe.

Vorbind despre natura genizată a etnografiei, adică despre implicaţiile pe care le are genul cercetătorului asupra muncii de teren antropologice, în speţă asupra observaţiei participative, trebuie să recunoaştem că problemele ce ţin de ea s-au pus în discuţie deja şi în cadrul antropologiei femeilor. În acest spirit, Peggy Golde (1970) vorbeşte despre faptul că, sexul - sau, altfel spus, identitatea de gen încorporată a analistului -, este un element constitutiv al terenului. Influenţează modalităţile, prin care cercetătorul/ cercetătoarea poate participa în viaţa comunităţii observate şi rolurile pe care le poate asuma în interiorul acesteia şi, totodată, este un fapt la care localnicii reacţionează într-un anumit fel, astfel încât, în sine, oferă şansa de a descifra concepţiile despre feminitate şi masculinitate relevante acolo.

Această idee este, de fapt, constanta antropologiei feministe în raport cu problemele muncii de teren, precum este şi convingerea că nu există nici o perspectivă negenizată, nici în antropologie, nici în alte discipline, ci doar puterea disciplinară de a declara una dintre perspective ca fiind cea neutră, universală. Etnografia feministă însă, pentru existența căreia argumentează Diana Bell (1993), nu se epuizează în recunoaşterea acestui fapt. Ea este şi o critică implicită la adresa masculinității domeniului, surprins, în acest caz, în distribuirea resurselor materiale între cercetători bărbați şi femei, şi la condiția femeii soție de antropolog sau la cea a antropologei mamă-singură pe teren. Dar, desigur, înainte de toate este un instrument de întărire pentru femei, căci validează perspectiva femeilor atât în alegerea temei, cât şi în modul său de abordare.

Potențialul teoretic al antropologiei feministe a fost deja, într-un fel, accentuat în această carte, spre exemplu, în discuția despre diferențele care sunt în noi (*differences are within us*) din primul articol al capitolului I, asupra căreia nu revenim aici. Formularea aceasta, mai precis descrierea modului în care diferențele constituite în exterior de către discursuri şi instituții sociale devin diferențe interioare prin trăirea lor, îi aparține atât de mult citatei Henrietta Moore. Tot ea consideră că antropologia feministă aduce o contribuție importantă la teoria subiectului activ (*agency*) prin accentuarea celor două practici ale individului față de structurile puterii în care este plasat, şi anume complicitatea şi rezistența. În

acest context, identitatea de gen poate fi conceptualizată în dubla sa ipostază, ca o realitate constituită de către instituții şi discursuri dominante, dar şi ca o experiență trăită prin sensuri personale (Moore, 1994: 49). Astfel, subiectul genizat se formulează la răscrucea dintre reprezentarea socială a identității de gen şi construcția ei subiectivă, marja de libertate în alegerea unor opțiuni non-normative depinzând de gradul în care societatea permite inovația, disensiunea şi schimbarea. Mai mult decât atât, teoria feministă a identității de gen demonstrează că pozițiile subiect multiple (prescrise ca „normale" la un moment dat), adeseori contradictorii şi conflictuale, se integrează într-o experiență a continuității şi unicității tocmai prin abilitatea indivizilor de a acționa şi de a se percepe ca fiind unul şi acelaşi în diferite momente ale vieții lor şi/ sau în diverse contexte ale aceleiaşi etape. Pentru a-i dovedi multiplele valențe, Henrietta Moore (1988) defineşte contribuția antropologiei feministe atât la antropologia social-culturală, cât şi la feminism. În ceea ce priveşte prima relație, ea accentuează că antropologia feministă pune sub semnul întrebării primordialitatea acordată diferenței culturale în antropologie, recunoscând că diversele forme ale diferenței (rasiale, de clasă, de gen etc.) sunt întotdeauna experimentate, construite şi mediate unele prin altele, chiar dacă, în anumite condiții social-istorice, anumite diferențe sunt definite ca prioritare față de celelalte. În raport cu feminismul, utilitatea antropologiei feministe constă în abilitatea ei de a produce date despre

diferențele dintre femei şi despre modul în care diviziunea sexuală a muncii se desfăşoară în diverse societăți. Dar, în afară de asta, datorită deconstruirii categoriei sociologice de „femeie" şi reconstituirii solidarității în jurul diferenței multiple, antropologia feministă are şi contribuții politice la feminism, în particular la conştientizarea faptului că pentru a defini solidaritatea bazată pe experiențele diferitelor femei nu este nevoie de presupunerea similitudinii lor. Într-un cuvânt, nevoia de antropologie feministă se va menține până când aceasta va avea capacitatea să aducă o diferență în abordarea diferenței.

Acest optimism nu este însă împărtăşit întru totul în antropologie, unii considerând că atitudinile antropologiei şi feminismului față de alteritate sunt opuse, nu pot fi reconciliate şi antropologia feministă este într-o situație imposibilă tocmai pentru că se naşte din relația neplăcută, stânjenitoare (*awkward*) dintre antropologie şi feminism. Marylin Strathern (1987) îşi bazează argumentele în acest sens pe analiza modului în care, în feminism, eul feminin este constituit prin diferența şi opoziția sa față de alteritatea masculină, în timp ce în antropologie, în cadrul întâlnirii dintre culturi, se tinde spre recunoaşterea colaborării dintre „eu" şi „celălalt". Pentru a descrie această paralelă, analista noastră trebuie să facă anumite asocieri neexplicitate, şi anume asocierea feminismului cu varianta radicală a feminismului, şi a antropologiei cu paradigma postmodernistă; o tehnică ce este, desigur, nedreaptă față

de alte tipuri de feminisme (de exemplu cel poststructuralist) şi favorizează antropologia în general (uitând de faptul că varianta sa obiectivistă a presupus o graniță tranşantă între antropolog şi ceilalți). Oricum ar fi, este clar că ea nu doreşte să trateze problema constituirii celuilalt (*othering*) în termenii diferențelor multiple. Căci, dacă ar face acest lucru, ar trebui să recunoască faptul că, optând pentru o anumită identitate politică, subiectul feminist este produs nu numai față de alteritatea masculină, ci şi față de alteritatea altor tipuri de „euri" feminine, şi tinde tot mai mult să constituie coaliții între diferite femei, dar şi între femei şi bărbați. Pe de altă parte ar putea să conştientizeze că datorită faptului că munca de teren nu este doar o întâlnire între culturi, ci şi una între diverse concepții despre ordinea de gen (experiența cercetătorului şi alteritatea celui cercetat fiind structurată (şi) de identitatea lor de gen încorporată), dihotomia eu - celălalt al antropologiei este şi ea genizată. De asemenea, „alteritatea" antropologiei nu este universală, ci se diferențiază în funcție de gen: în acest sens, femeile pot fi abordate ca alteritate a alterității față de care antropologia feministă îşi asumă rolul de a-i conferi forță (de a vorbi despre ea, de a-i face auzită vocea, de a schimba ceva în poziția ei). Într-un cuvânt, dacă cineva consideră procesul de constituire a alterității în termenii diferențelor multiple, atunci îşi dă seama că paralela simplistă făcută de Strathern nu se mai poate susține. În acest proces, atât feminismul, cât şi antropologia recurg atât la strategia aproprierii celuilalt,

cât şi la cea a detaşării de el, şi ambele definesc atât propriul eu, cât şi alteritatea ca subiecte genizate determinate social şi cultural.

Spre o altă antropologie sau *„If there is a single thing, a common land that all of us are seeking, it is an anthropology without exiles"*

Antropologia feministă este o alteritate față de antropologia *mainstream*, poziție în care ajunge atât datorită autodefinirii sale, cât şi a felului în care este tratată de cea din urmă. Deci în cazul ei dorința de a privi diferit lumea se completează cu scopul de a vedea însăşi antropologia prin alți ochi, ne spune Ruth Behar (1995), autoarea citatului din subtitlul de mai sus. Ea este co-editoarea volumului „*Women Writing Culture*", o carte a celor exilați chiar şi din „*Writing Culture*", care a promis, dar n-a realizat, decolonizarea relațiilor de putere inerente reprezentării celuilalt. Acest volum editat de James Clifford şi George Marcus (1986), operă clasică a etnografiei experimentale, cu tot postmodernismul şi spiritul ei critic, a rămas opac la contribuțiile feministe aduse la critica antropologiei tradiționale şi la reînnoirea scriiturii antropologice. De aici nevoia introducerii explicite a femeilor în discuția despre reprezentare, discurs şi putere, centru şi marginalitate, dominanță şi exil în disciplina proprie. Dar „*Women Writing Culture"* se raportează şi la „*This Bridge Called My Back*", o altă operă programatică a anilor 1980, o critică adresată

feminismului femeilor albe, de clasă mijlocie, generată prin lentila feministelor de culoare americane Cherrie Moraga şi Gloria Anzaldua. Antropologia fără exil, deci, pe care cartea noastră o doreşte împreună cu mulți alții, înseamnă, printre altele, deschiderea antropologiei mainstream spre antropologia feministă şi a feminismului dominant spre feminismele marginale. Replica „*Women Writing Culture*" este cu atât mai motivată, cu cât, după cum se demonstrează, multe autoare au avut o contribuție importantă la constituirea scriiturii experimentale, auto-reflexive, adică la producerea unor texte antropologice din dialogul dintre narațiunile diverşilor subiecți sociali (printre ei şi antropologul/ antropologa), şi la transcenderea granițelor dintre discursul ştiințific şi cel literar. Dacă scopul etnografiei experimentale este producerea unor astfel de texte, cu atât mai puțin este acceptabilă strategia ei de a exclude anumite voci în afara canonului. Şi dacă lucrurile s-au întâmplat aşa, argumentează Behar, ele se pot explica doar prin faptul că această etnografie masculinistă a fost produsă de antropologi prestigioşi, aflați în poziții din interiorul sistemului, care se citează reciproc, reproducând astfel discursul dominant şi propriile lor statute academice. Nimic suprinzător, poate, în faptul, că ceea ce în mod tradițional se considera a fi feminin în scriitura antropologică (vocea personală, stilul literar, discursul confesional, prezența autobiografică a autorului în text) a dobândit valoare şi autoritate prin redescoperirea sa de către bărbați (Behar, 1995: 5). Dar,

aşa cum accentuează Deborah Gordon, cealaltă editoare a cărții, problema scriiturii în antropologia feministă nu se limitează la recunoaşterea valorii vocilor şi stilurilor asociate cu feminitatea în discursul disciplinar dominant. Căci poate şi mai importantă ca aceasta este chestiunea publicului căruia îi scriem şi a limbajului în care scriem, sau altfel spus, problema spațiului în care noi, ca autori/ autoare, dorim să ne afirmăm şi să câştigăm recunoaşterea celorlalți.

Tot în direcția criticii şi a crizei reprezentării se situează şi cartea despre etnografia feministă a Kamalei Visweswaran (1994), care, printre altele, prin chestiunea scriiturii, atinge o problemă mai generală a relației dintre diferite femei, din diferite culturi, având acces diferit la autoreprezentare şi la reprezentarea celeilalte. Ea consideră că întrebarea nu este dacă reprezentarea antropologică a celorlalți este adecvată sau nu, sau dacă nu s-ar putea ajunge la o reprezentare mai adevărată, ci dacă antropologii pot fi traşi sau nu la răspundere pentru cum anume reprezintă lupta „celorlalți" pentru autoreprezentare. Poziția autoarei noastre poate fi interpretată şi din punctul de vedere al felului în care antropologia feministă a fost/ este culpabilizată pentru eradicarea diferenței „celeilalte culturi" prin amestec în treburile interne, prin impunerea modelului occidental al gândirii despre ordinea de gen adecvată în contexte non-occidentale.

Conform atitudinilor antifeministe, acesta este unul din punctele cele mai critice ale relației dintre

antropologie şi feminism, primul dorind să mențină, iar al doilea să elimine diferența. Aşa este, oare? Ne putem mulțumi, din nou, cu această viziune simplistă, fără să vedem îndeaproape despre ce fel de diferență este vorba într-un caz şi într-altul? Sau diferența dintre culturi trebuie susținută cu orice preț, chiar dacă asigură funcționarea unui sistem represiv față de diferențele interioare? Dacă într-o cultură, de exemplu, femeile nu au acces la discursul public şi nu se pot pronunța despre poziția lor în societate, sau dacă discursul normativ este atât de represiv şi violent încât ele nu se pot imagina în afara lui, efortul unei antropologii feministe de a le da cuvântul poate fi considerat ca manifestare a eradicării diferenței? Problema este, din nou, precum am mai discutat în introducere, cum anume interpretăm diferența în relația ei cu egalitatea. Dacă ne aducem aminte de argumentele expuse acolo, este lesne de înțeles, că, desigur, antropologia feministă nu dăunează diversității, ci diferenței transformate în inegalitate, sau, mai precis, este pentru regimurile de gen care, în acelaşi timp recunosc şi transcend diferența, fiind dedicate principiului şi practicii egalității şi recunoaşterii diferențelor multiple. Desigur, astfel, antropologia nu mai rămâne aşa cum a vizualizat-o Bronislav Malinowski, adică studiul omului/ bărbatului (*man*) îmbrățişându-şi femeia, ci devine un teritoriu prin care se problematizează/ politizează dreptul, strategiile şi dilemele femeilor de a participa la negocierea publică şi privată a sensurilor acestei îmbrățişări, şi de a observa

puterea pozitivă şi negativă inerentă gestului. Adică se transformă într-o cu totul altă antropologie.

Dar, dacă vrem - şi cunoaştem prea bine puterea discursivă a scrierii într-un anumit fel a istoriei unei discipline -, alteritatea antropologiei feministe poate fi chiar uşor integrată în normalitatea antropologiei *maisntream*. Căci atitudinea critică a fost întotdeauna o dimensiune importantă a discursului antropologic, având feluri particulare de manifestare, asociate cu însuşi spiritul disciplinei dedicate identificării multitudinii perspectivelor ce caracterizează viața în diversele sale ipostaze. Criticismul antropologic nu este unul şi acelaşi cu critica articulată dintr-o perspectivă intelectualistă, el constă mai degrabă în identificarea şi amplificarea atitudinilor critice venite dinspre grupurile sociale marginale sau, pur şi simplu, din prezentarea normalității lor cotidiene. În fine, scopul criticii antropologice este descrierea condițiilor sociale în care diferențele devin posibile, se articulează, se mențin sau se elimină şi, după caz, se transformă în inegalitate. Ce altceva face antropologia feministă? Şi dacă se acceptă relevanța acestor principii în termeni generali, de ce nu se acceptă ele în varianta lor feministă?

Criticismul antropologiei feministe se poate plasa şi într-o altă vecinătate ideatică. Vorbind despre diferitele forme ale criticii culturale, Cornel West (1994) accentuează că atitudinea critică poate fi pusă în slujba legitimării unor perspective asuprite, invizibile, nereprezentate în societate, lipsite de puterea de a se autoreprezenta

în fața celorlalți şi de a deconstrui imaginile negative vehiculate despre sine. În ce constă dificultatea unei astfel de întreprinderi? Exemplul lui se referă la schimbările care s-au petrecut în autoreprezentarea comunităților de culoare: el observă cum acestea, pornind de la rezistența moralizatoare şi colectivistă față de imaginile construite despre ele de către albi şi de la căutarea „adevăratei esențe", au ajuns până la urmă la o autocritică a auto-reprezentării omogenizatoare, moralizatoare, la identificarea diferențelor interne. Pe baza acestui exemplu, West ajunge la concluzia că este nevoie de o critică demistificatoare, care funcționează în ambele direcții, şi care urmăreşte, până la urmă, deconstruirea opoziției binare dintre „noi" şi „ei", precum şi identificarea diferențelor interioare din cadrul fiecărui grup, adică reprezentarea complexității lor. Această critică trebuie să fie şi una „profetică", să realizeze o analiză socială, dar să-şi expună în mod explicit scopurile morale şi politice urmărite. Ea se defineşte ca o critică partinică şi angajată, care nu este împotriva culturii dominante în totalitatea sa şi nu este nici pentru izolarea, închiderea în sine a grupurilor non-dominante, ci se angajează la redefinirea, deconstrucția permanentă a noțiunilor de „centru", „margine", „diferență", „alteritate", şi la deconstruirea opoziției binare dintre hegemonie şi rezistență . Ce altceva ne propune antropologia feministă?

În fine, cum se leagă cele discutate de critica relativismului cultural? După cum bine se ştie, în forma sa tradițională, acest principiu de bază al antropologiei a presupus că umanitatea există printr-o diversitate de culturi, lumea este o imensă masă de biliard, constă dintr-un mozaic al culturilor, fiecare cultură are legitimitate şi valoare din punctul de vedere al actorilor sociali, care trăiesc prin

ea, şi diferitele culturi nu se pot ierarhiza, deoarece nu există un punct de reper absolut din care s-ar putea face acest lucru. În varianta tradiţională a relativismului cultural, diferitele culturi s-au definit ca fiind separate, bine delimitate, în interior omogene, fiind împărtăşite de toţi membrii săi în aceeaşi măsură şi în acelaşi fel, având o esenţă constantă. Menţinerea acesteia, s-a presupus, este însăşi condiţia menţinerii culturii. La baza regândirii acestui principiu stă reinterpretarea culturii şi a relaţiilor dintre diferitele culturi, în direcţiile expuse în introducere, conform cărora – mai ales în condiţiile lumii contemporane – culturile sunt în permanentă interacţiune, însuşirile lor se formează şi în urma influenţărilor reciproce, ele există într-o schimbare permanentă, schimbarea însă nu înseamnă dispariţia lor, precum hibriditatea nu înseamnă pierderea autenticităţii. Ele sunt eterogene în interior, astfel încât însăşi calitatea de membru al unei culturi poate fi definită în diferite înţelesuri, şi împărtăşirea sensurilor comune se realizează printr-o negociere interioară asupra lor. Critica relativismului cultural, în acest context, nu înseamnă negarea diversităţii social-culturale, şi nicidecum nu este identică cu celebrarea omogenizării. Ea înseamnă tocmai considerarea acestei diversităţi ca una în devenire continuă, ca un proces şi/ sau un teren al (auto)definiţiilor şi (auto)poziţionărilor individuale şi colective. Antropologia feministă nu face altceva decât să discute critic astfel înţeleasa diversitate din punctul de vedere al diferenţelor şi inegalităţilor de gen, desigur intersectate cu alte mărci ale diferenţei şi sisteme ale puterii. Astfel, ea rămâne o sursă a alterităţii în antropologie, dar, în acelaşi timp, îşi găseşte aliaţi pentru a putea acţiona ca o alteritate puternică, ca o marginalitate critică integrată în sistem.

II
CONSTITUIREA DIFERENȚEI CARE CONTEAZĂ
REPERE TEORETICE

Fiecare cultură elaborează şi utilizează sisteme de clasificare prin care, pe o anume populație, se aplică principiul diverselor diferențe pentru a delimita „cine suntem noi" față de „ei". Prin mecanisme culturale/ simbolice şi procese sociale/ materiale, acestea constituie identitatea şi diferența, atât la nivelul discursurilor şi instituțiilor dominante, cât şi la cel al experiențelor personale. În diverse contexte istorice şi politice, trăirea vieții şi organizarea socială se desfăşoară, printre altele, prin mobilizarea şi interpelarea indivizilor şi colectivităților prin anumite calități ale lor. În unele condiții, etnicitatea devine diferența care contează, politica identității etno-naționale domină sfera publică şi indivizii reacționează prompt atunci când sistemul li se adresează în calitatea lor de membri ai unui grup etnic. Alteori şi/ sau în anumite perioade ale vieții personale, genul devine cea mai importantă marcă a diferenței, iar feminismul, constituent al gândirii despre şi al practicii legate de feminitate, devine o politică legitimă. Şirul tipurilor de identități şi diferențe pot fi continuate cu vârsta, orientarea sexuală, poziția social-economică, şi altele. Până la urmă, desigur, identitățile şi diferențele multiple sunt o constantă a vieții umane, la fel cum şi exploatarea unora dintre ele ca prioritare față de celelalte este un mecanism universal care

structurează diversitatea social-culturală, utilizând identitățile ca principii ale includerii/ excluderii, şi transformând diferențele în inegalitate.

Primul articol al capitolului pune întrebări legate despre ce anume se poate afla în legătură cu diversitatea social-culturală, dacă observăm identificarea indivizilor şi colectivităților la intersecția dintre etnicitate şi gen. Îşi propune să aducă argumente în favoarea cercetărilor care analizează relația dintre cele două sisteme de clasificare şi/ sau experiențe personale din punctul de vedere al constituirii ordinii sociale şi a inegalităților între femei şi bărbați de etnii diferite. Al doilea studiu, prin prezentarea analizelor feministe ale naționalismului, dovedeşte că această politică identitară nu exploatează şi produce numai etnicitatea şi identitatea națională, ci şi genul şi sexualitatea, acestea din urmă fiind conceptualizate/ manipulate în practicile sale ca diferențe care contează. El argumentează, totodată, în favoarea feminismului ca potențială sursă a criticismului față de naționalism, potențialitate, care poate fi valorificată doar în măsura în care acesta reuşeşte să fie autocritic față de propriile esențialisme şi exclusivisme.

Cu ambele articole, capitolul atrage atenția asupra rolului pe care feminismul îl joacă ca paradigmă teoretică şi ca mişcare socială atât în recunoaşterea identităților multiple care contează în viața personală şi publică, cât şi în definirea unor politici ale diferențelor multiple. Din nou, antropologia culturală şi teoria feministă asigură reperele teoretice ale discuției.

IDENTIFICĂRI LA RĂSCRUCEA DINTRE ETNICITATE ŞI GEN

Responsabilitatea socială şi politică a studiilor despre etnicitate este un aspect tot mai mult accentuat în literatura de specialitate, apreciindu-se că aceste studii pot deveni complice ale ideologiilor naționaliste/ etnicizante sau, din contră, pot contribui la constituirea unei atitudini critice față de ele. Problema este aparent simplă: dacă naționalismul constituie etnicitatea drept cea mai importantă (prioritară) identitate a omului, adică diferența care contează prin excelență, atunci analiza lui critică trebuie să demonstreze cum se desfăşoară acest proces de construcție şi de naturalizare, şi cum, de fapt, individul este marcat şi de alte identități şi diferențe. Dincolo de recunoaşterea acestei responsabilități este, desigur, importantă găsirea metodelor şi perspectivelor de abordare care asigură tratarea nonesențialistă a

fenomenelor ce țin de domeniul relațiilor şi identităților etnice.

După ce creionează concepția despre identitate cu care lucrez, acest studiu – plecând de la prezentarea unor abordări antropologice ale etnicității şi de la discutarea sumară a perspectivei de gen (dezbătută în detaliu în capitolul I al cărții) – urmăreşte să pună întrebări relevante despre ce se poate afla în legătură cu diversitatea social-culturală, dacă observăm identificarea indivizilor şi colectivităților la răscrucea dintre etnicitate şi gen. Îşi propune să aducă argumente în favoarea cercetărilor care analizează relația dintre etnicitate şi gen din punctul de vedere al constituirii ordinii sociale şi a inegalităților între femei şi bărbați de etnii diferite. Dovedeşte încă o dată că, pe lângă etnicitate, şi alte mărci ale diferenței - de exemplu genul - structurează realitatea socială şi funcționează ca sistem de clasificare ce contează, fiindcă organizează, atât simbolic, cât şi material, viața indivizilor, (auto)definirea lor, (auto)poziționarea şi (auto)recunoaşterea lor.

De ce contează identitatea şi diferența?

În literatura de specialitate se deosebesc diverse modalități de abordare a identităților culturale şi sociale. Eu doresc să pun în discuție aici doar diferența dintre aşa-numita abordare culturalistă şi cea socială, cu scopul de a opta, în fine, pentru o perspectivă social-culturală

care le combină pe cele două în cadrele interpretării structurate de o anumită concepție despre cultură şi de o poziție feministă. În contextul celei din urmă devine clar faptul că, atât în cazul identităților sociale, cât şi în cel al celor culturale – care, la rândul lor, participă la constituirea identităților personale – locațiile identității sunt duble. Ele există în interior şi în exterior sau, mai precis spus, chiar dacă sunt trăite ca esențe interioare (fiind constituite printr-o/ într-o narațiune a continuității), ele se formează şi reformează permanent în relații (în relația cu exteriorul, în relația cu viziunea despre exterior, în relația cu concepția despre cum trebuie să fim, în relația cu presupunerea despre cum ne văd şi/ sau cum vor să ne vadă alții).

Culturaliştii discută problema identitară prin întrebarea majoră „ce suntem noi". Analiza lor îşi propune identificarea şi descrierea acelor caracteristici culturale care se presupun a fi naturale, atemporale şi împărtăşite de toți indivizii definiți prin respectiva categorie identitară. Adepții perspectivei sociale se orientează pe linia întrebării „cine suntem noi". Ei îşi centrează atenția asupra proceselor, mecanismelor prin care un set de indivizi definiți prin categoria identitară în cauză se delimitează de cei care sunt diferiți, adică asupra constituirii granițelor dintre „noi" şi „ei".

În fine, perspectiva pentru care optez în analiza fenomenului identitar reintroduce culturalul în investigație, dar nu ca un dat natural, atemporal, omogen, ci ca rezultat al proceselor de definire,

poziționare şi recunoaştere prin care anumiți indivizi şi anumite grupuri înțeleg să se delimiteze de exterior. Această abordare tratează culturalul (setul de sensuri şi semnificații), socialul (practicile de constituire a granițelor) şi politicul (negocierile despre definiții şi poziționare în ierarhia socială) în interacțiunea lor. Natura şi funcționarea puterii simbolice şi materiale este una dintre temele centrale ale unei astfel de concepții despre identitate, astfel încât ea poate fi observată ca un proces de identificare cu anumite poziții subiect, desfăşurat într-o rețea de relații politice (în sensul larg al cuvântului). Mai mult decât atât, identitatea se descrie ca fiind construită atât prin procese culturale/ simbolice (de sisteme de reprezentare şi clasificare), cât şi prin procese sociale/ materiale, căci includerea sau excluderea dintr-o anumită categorie identitară are consecințe existențiale asupra celor excluşi – pe baza identității lor presupus înnăscute – de la resurse simbolice şi materiale.

Din tratarea identității ca fenomen cultural, social şi politic rezultă, spre exemplu, concepția conform căreia identitatea nu este doar structură (set de caracteristici), ci şi proces (mecanisme de identificare), are caracter situativ şi contextual şi dobândeşte semnificații față de ceea ce este diferit. Nu este opusul diferenței, ci depinde de aceasta din urmă, identitățile fiind constituite prin marcarea diferențelor atât prin sistemele simbolice ale reprezentării, cât şi prin formele excluderii sociale (Woodward, 1999: 29). Pentru a înțelege natura şi dinamica sa, trebuie să recunoaştem, de asemenea, că

termenul de identitate se referă atât la categoriile de (auto)identificare construite de către discursurile şi instituțiile dominante în societate, cât şi la experiențele trăite ale eului. Cu scopul de a delimita diversele niveluri ale fenomenului, unii analişti introduc distincția dintre poziția subiect, subiectivitate şi identitate. Pentru Stuart Hall „identitatea" este un metaconcept. El consideră că identitățile sunt puncte de ataşament temporal la pozițiile subiect prescrise pentru indivizi de către practicile discursive. Sau, altfel spus, sunt punctele de întâlnire dintre discursurile şi practicile, care ne „interpelează" din afară ca fiind subiecți ai respectivelor discursuri, precum şi dintre procesele (conştiente şi inconştiente) prin care indivizii, investind în anumite poziții subiect, îşi definesc propriul sens al eului, adică subiectivitatea lor (Hall, 1997: 5-5; Woodward, 1999: 39).

Depăşind constatarea faptului că fiecare cultură elaborează şi utilizează sisteme de clasificare prin care, pentru a delimita „cine suntem noi" față de „ei", se aplică principiul diverselor diferențe pe o populație anume, teoriile feministe ale identității şi diferenței - vezi Luce Irigaray (1985), şi Hélène Cixous (1975) – accentuează că ordinea socială constituită pe opoziții binare nu se bazează, pur şi simplu, pe logica limbajului (cum credea Ferdinand Saussure) sau pe „natura" gândirii dihotomice (cum considera Claude Lévi-Strauss). Mai degrabă ea exprimă, chiar dacă sistemele simbolice şi cele materiale ascund acest lucru, interesele celor care dețin puterea simbolică şi materială de a impune o anumită ierarhie

între polii diverselor dualisme şi de a naturaliza inegalităţile, căci diferenţierea între „noi" şi „ei" înseamnă implicit şi ierarhizare în defavoarea alterităţii.

Implicaţiile politice ale identităţii sau, mai precis, faptul că identitatea este (şi) un fenomen politic, devin şi mai expresive în condiţiile social-istorice (în speţă anii 1960) în care identităţile culturale şi sociale devin obiective şi scopuri ale politicului. Dar, după cum apreciază Craig Calhoun (1995), la o privire mai atentă, putem observa că politicile identitare – ca strategii de definire şi susţinere a anumitor discursuri despre cine suntem „noi", sau cine este „eul" – sunt o constantă a istoriilor personale şi colective. Există, deci, pe de o parte, o serie de politici identitare personale, iar pe de altă parte – pe lângă noile mişcări sociale din anii 1960 –, mişcarea muncitorească bazată pe o anumită identitate socială, naţionalismele secolului al XIX-lea, mişcările anticolonialiste din secolul al XX-lea, dar şi fundamentalismele religioase şi manifestările noii drepte extremiste contemporane pot fi abordate, şi ele, ca forme ale politicii identitare publice/ colective. Totuşi, aşa-numitele „noi mişcări sociale" (ale tineretului, ale etniilor marginale, ale femeilor, ale homosexualilor etc.) împărtăşesc o caracteristică ce le deosebeşte de alte tipuri de politizare a identităţii. Ele, toate, contestă discursul universalismului, demască falsitatea lui, critică instituţiile hegemonice, care impun drept norme „naturale" normele categoriilor sociale dominante, şi, paralel cu aceasta, afirmă diferenţa ca principiu al organizării sociale şi

politice. Politica diferenței practicată de acestea provoacă relațiile de putere în contextul cărora excluderea, negarea, negativizarea şi criminalizarea diferenței devine posibilă şi, în acelaşi timp, urmăreşte evaluarea pozitivă, recunoaşterea, legitimarea, exprimarea şi autonomia diferențelor de culoare, de gen, ale celor sexuale etc. Totuşi, politicile identitare astfel constituite, precum am arătat în multe puncte ale cărții, nu pot scăpa de paradoxul care stă la însăşi baza lor. Charles Taylor (1994) analizează cum, în condițiile în care recunoaşterea identității a devenit problematică, militând pentru recunoaştere egală, ele nu puteau să nu facă apel la universalism (la principiul egalității universale în drepturi, în sfera politică, economică, domestică, etc.) în timp ce reabilitau particularismul, dreptul la diferență. În politica recunoaşterii, ideea iluministă a egalității şi a drepturilor universale s-a transfigurat în principiul demnității egale şi a dreptului universal de a fi diferit, secondat, desigur, de mândria asumării diferenței.

Este clar că politicile identitare reproduc anumite concepții culturale despre identitate şi că ele pot evita exclusivismele şi fundamentalismele de tipul celor împotriva cărora lucrează, doar dacă reinterpretează natura identității; dacă reconsideră, altfel spus, ideea conform căreia autenticitatea identității constă în esența sa interioară şi acceptă că identitatea „eului" (a „noastră"), în toate formele sale, este mediată de relația cu exteriorul, care, astfel, devine parte integrantă a identității. Ducerea până la capăt a acestei recunoaşteri

este, desigur, dificilă, căci înseamnă autocritica bazelor proprii, sau, şi mai mult, dispariția acestora, acceptarea faptului că politica nu se mai poate duce în numele unei identități fixe, eterne, interioare, ci doar în raport cu anumite relații/ coaliții/ solidarități cu exteriorul, cu ceilalți, căci, oricum, ea dobândeşte sens doar față de acestea din urmă.

Când, unde şi cum contează etnicitatea?

Căutând răspunsuri la această întrebare este nevoie, totodată, să conştientizăm, printre altele, rolul jucat de ştiințele sociale în construirea/ etnicizarea realității. Respectivele cercetări contribuie, vrând-nevrând, la elaborarea/ fixarea/ naturalizarea acelor termeni prin care realitatea socială este percepută în contextele social-politice date. Astfel – de exemplu –, la un moment dat, ele pot chiar să supraestimeze importanța diferenței etnice în detrimentul altor diferențe. Pentru a evita acest lucru, ele ar trebui să urmărească deconstruirea acelor concepte prin care se reprezintă indivizii şi relațiile dintre ei cu scopul de a arăta că ele nu sunt date naturale, n-au valabilitate eternă, ci s-au format istoriceşte şi în anumite contexte, şi că pot fi, eventual, înlocuite cu altele. Conştientizarea acestor aspecte este şi mai importantă dacă ne gândim că, în multe cazuri, rezultatele cercetărilor se reprezintă şi în public, se folosesc în dezbaterile publice, ba chiar se manipulează politic, se

preiau şi se instrumentalizează în discursurile politice, atribuindu-li-se alte sensuri decât cele intenționate de către cercetători. Deoarece prin investigarea identităților şi relațiilor etnice contribuim într-un fel la etnicizarea realității, paralel cu efortul de a identifica ce înțeleg actorii sociali prin ele, trebuie să revenim permanent la conceptele discursului nostru ştiințific, să nu le considerăm a fi termeni ultimi şi absoluți prin care realitatea se poate interpreta.

Începând cu deceniul al şaselea al secolului trecut, antropologia culturală şi-a asumat, printre altele, tocmai acest rol în raport cu fenomenul etnic. Ea a impus, totodată, noi moduri de abordare a etnicității care se bazau pe perspectiva constructivistă/ procesuală şi interogau modalitățile prin care apartenența etnică şi conştiința etnică organizează, structurează viața cotidiană.

După cum se poate urmări, de exemplu prin analiza antropologului Péter Niedermüller, termenii de bază ai studiilor despre această temă sunt: grupul etnic, etnicitatea şi identitatea etnică. Termenul de grup etnic a fost conceptul de bază al aşa-numitei discipline *Volkskunde,* care şi-a propus investigarea propriului popor şi s-a definit mai mult sau mai puțin explicit ca o „ştiință etnică". Scopul ei era colectarea, clasificarea şi descrierea caracteristicilor unui grup considerat a fi omogen din punct de vedere etnic. S-a accentuat că acest grup ar fi o comunitate care posedă origine, cultură, limbă comună şi ai cărei membri împărtăşesc conştiința

apartenenței. În raport cu această perspectivă susținută de etnografia tradițională, perspectiva sociologiei, a politologiei şi a antropologiei politice a impus un alt mod de abordare. Plecând de la Max Weber s-a accentuat că grupul etnic este, înainte de toate, o comunitate politică, un grup de interes care negociază cu contextul său social mai larg în vederea recunoaşterii drepturilor sale. Punerea problemei în acest fel s-a desfăşurat în condițiile „renaşterii etnice" din anii 1970 în Statele Unite ale Americii, precum şi în contextul formării noilor state din „Lumea a Treia". Referindu-se la termenul de etnicitate, autorul citat accentuează că acesta s-a identificat de cele mai multe ori cu latura subiectivă a grupului etnic, cu modul în care apartenența şi sensul calității de membru se trăieşte de către actorii sociali. Pe lângă menționarea acestei definiții, el ne reaminteşte şi faptul că etnicitatea poate desemna şi măsura în care membrii grupului etnic participă de facto la diferitele acțiuni ale acestuia, ceea ce nu este unul şi acelaşi lucru cu declararea calității de membru. Acest mod de abordare recunoaşte libertatea individului de a se articula şi de a se manifesta ca membru al unui grup etnic, de a decide felul în care înțelege/ face acest lucru. Mai mult, într-o clarificare conceptuală, este indicat să se facă deosebirea între latura spontană a apartenenței (ceea ce s-ar putea denumi „etnicitate comportamentală") şi latura conştientă a acesteia (adică „etnicitatea ideologică"). Apropo de conceptul de identitate etnică, putem observa că acesta se leagă de obicei de domeniul identității culturale, astfel

încât se deosebeşte de identităţile sociale mai mobile şi situative. Totuşi, azi sunt tot mai dese încercările care, urmărind depăşirea culturalismului, definesc etnicitatea ca fenomen social.

În vederea înţelegerii acestei din urmă perspective, voi face referire pe scurt la concepţia antropologului norvegian Fredrik Barth (1969), care a revoluţionat gândirea antropologică (şi nu numai) privitoare la problema etnicităţii. El a propus un nou set de întrebări în raport cu această problematică, unul care vizează constituirea grupurilor etnice prin construirea graniţelor care le despart. În acest context, „grupul etnic" se defineşte ca o categorie prin care oamenii se autoidentifică şi se identifică reciproc, deci ca un principiu care organizează interacţiunile sociale. Atenţia deci nu se îndreaptă asupra „esenţei" grupului, ci spre graniţele dintre grupuri şi procesele care le generează, respectiv le menţin. Astfel, se reconsideră viziunea conform căreia separarea grupurilor etnice rezultă din diferenţe rasiale şi culturale, determinate odată pentru totdeauna, dar şi concepţia cum că un grup şi-ar forma caracteristicele culturale într-o relativă izolare, ca răspuns la impactul mediului înconjurător. În viziunea lui Barth, grupurile etnice nu sunt abordate ca unităţi purtătoare de cultură, ci sunt tratate ca unităţi sociale, care – în procesul de autoidentificare şi de identificare a celorlalţi – rezultă din folosirea şi manifestarea anumitor caracteristici şi diferenţe culturale ca diferenţe şi caracteristici care contează. Iar identitatea etnică, la rândul ei, se consideră

a fi setul de caracteristici definit drept semnificativ de către actorii sociali implicați. În acest context se mai afirmă: caracteristicile considerate semne, embleme importante ale identificării şi ale separării sunt într-o transformare continuă, astfel încât în diferite perioade se pot defini ca aspecte culturale diferite importante ale grupului; de unde, din nou, se poate trage concluzia, că diferența culturală şi diferența etnică nu sunt unul şi acelaşi lucru. Ceea ce rămâne o constantă în viața grupului, este dihotomia făcută între membrii grupului şi cei din afară, între „noi" şi „ei" – astfel încât se poate conchide că declararea apartenenței, respectiv însuşi procesul de clasificare şi delimitare, este factorul social care formează grupul etnic ca o entitate distinctă. De aceea, spune Barth, tocmai acest proces trebuie să devină obiect al studiului etnicității.

Situându-l pe compatriotul său Barth în şirul diferitelor concepții antropologice despre etnicitate, Thomas Hylland Eriksen (1993) conchide că identificând etnicitatea cu mecanismele de construire ale granițelor dintre diferite grupuri, prin această universalizare, el o naturalizează.

Alți antropologi, în schimb, situează apariția etnicității în modernitate. De pe pozițiile structural-funcționalismului, Abner Cohen identifică etnicitatea cu procesele prin care anumite grupuri de interes exploatează părți ale culturilor tradiționale pentru a le folosi în lupta lor pentru putere. Astfel se accentuează dimensiunea politică a acestui fenomen.

Perspectiva constructivismului social disociază şi mai accentuat etnicitatea de „rasă" şi „cultură". Ea îşi îndreaptă atenţia asupra modalităţilor în/ prin care identităţile şi graniţele etnice sunt construite de către elita unui grup dominat în vederea recunoşterii şi realizării ei politice, ori de către un grup dominant care urmăreşte intimidarea lui prin stigmatizarea făcută în termeni etnici. Poziţia istoricistă, la rândul ei, urmăreşte să identifice acei factori structurali şi culturali care au dus la formarea etnicităţii în istoria modernităţii. Autorul citat este de părere că problema analizei antropologice a etnicităţii nu e de a defini ce este etnicitatea, ci de a vedea cum se conceptualizează ea. Dacă tratăm etnicitatea ca pe un concept prin care oamenii reprezintă, definesc anumite diferenţe culturale, atunci trebuie să reflectăm asupra elaborării şi folosirii sale la două niveluri: cel al analistului şi, desigur, cel al nativului investigat.

De la aceste concepţii procesuale şi constructiviste despre etnicitate ne mai desparte doar un singur pas de tratarea etnicităţii ca instrument şi scop al politicului sau, altfel spus, ca unul dintre fenomenele aferente politicilor identitare contemporane. Vorbind despre chestiunea politicii identitare în condiţiile modernităţii târzii, Jonah Goldstein (1994) consideră că azi – în condiţiile în care provocarea de a schimba în mod dinamic rolurile sociale a devenit foarte intensă – necesitatea de a reflecta asupra autodefiniţiilor este tot mai stringentă. Aceasta apare şi la nivelul colectivităţii, după cum apare şi necesitatea de a te privi prin prisma celorlalţi, de a încorpora în propriile

autoreflexii perspectivele lor. Desigur, aceasta poate conduce şi la impunerea unei perspective dominante, a hegemoniei unuia dintre multiplele puncte de vedere care se întâlnesc în urma diferitelor mobilități sociale. Dar poate rezulta – şi asta ar fi de dorit – în generarea unui dialog permanent în cadrul căruia fiecare dintre părți dezvoltă o autoînțelegere pe baza interiorizării imaginii despre sine elaborată de celălalt.

Vorbind despre politica etnicității, Stanley J. Tambiah (1994) afirmă că etnicitatea a devenit la sfârşitul secolului al XX-lea una dintre cele mai importante forțe folosite în mobilizarea politică a indivizilor şi colectivităților. În acest context, grupurile etnice aflate în competiție se definesc ca actorii colectivi pricipali ai scenei social-politice, iar identitatea etnică se foloseşte şi se manipulează în acțiunile politice. De fapt, azi se poate observa că paralel cu procesele de globalizare se intensifică şi cele de diferențiere, politica etnicității fiind, la rândul ei, o politică a diferenței sau o politică a localismului desfăşurat în termeni etnici.

În acest moment ne mai putem întreba de ce, în anumite contexte istorice, anumite politici identitare devin dominante? De ce, de exemplu, la un moment dat, politica bazată pe diferențierea între clase pierde din teren şi se „înlocuieşte" cu o politică bazată pe diferențierea între grupurile etnice? Katherine Verdery (1994b) consideră că, în condițiile modernității, mai precis, sub impactul naționalismului, etnicitatea devine o diferență care contează căci, pe de o parte, naționalismul

îşi clădeşte forța şi legitimitatea prin trimiterea la etnicitatea înțeleasă ca înrudire metaforică şi, pe de altă parte, el constituie etnicitatea ca identitate primordială a individului. Desigur, indivizii au identități multiple, dar – pe baza socializării lor, poziției lor sociale, a grupului lor de referință, precum şi pe baza unor „presiuni" culturale şi istorice – ei se identifică cu anumite poziții subiect şi, din multiplele posibilități de identificare, definesc drept primordiale anumite identificări. Faptul că în anumite contexte – cum este de exemplu în Europa Centrală şi de Est contemporană – se accentuează ca fiind cele mai importante tocmai identificările etnice, nu este o întâmplare. În analiza acestui proces trebuie să fim atenți cum se desfăşoară el la nivelul „oamenilor mici" şi la nivelul elitelor, ce caracteristici are în forma sa cotidiană şi în cea politizată. Pentru că trebuie să conştientizăm că identificarea în termeni etnici nu este doar un rezultat al manipulării de sus, ci este şi o realitate a cotidianului „de jos", pe care se poate clădi, desigur, o politică a etnicității care, la rândul ei, nu numai că se bazează pe aceasta, dar – instrumentalizând-o în luptele politice – o şi generează şi amplifică.

Transformarea feministă a genului într-o diferență care contează

O analiză structurată din perspectiva de gen vede femeile şi bărbații în termenii rolurilor lor sociale

construite prin procese materiale şi simbolice şi compară femeile cu bărbaţii, în loc să privească femeile ca pe un grup izolat. Investighează relaţiile de gen ca aspecte ale diferenţierii şi stratificării sociale, dar şi ca relaţii de putere în sine, şi face o diferenţă între inegalităţile cărora bărbaţii şi femeile le sunt deopotrivă subiecţi, şi între inegalităţile relevante numai în cazul femeilor sau numai al bărbaţilor (Rossides, 1997: 17). Mai departe, ea deconstruieşte perspectiva „femeii" ca un punct de vedere omogen şi, pentru a explica în ce fel este percepută şi experimentată realitatea de a fi femeie, identifică diferenţele înăuntrul acestei categorii. Analizând modul în care genul structurează ordinea socială şi inegalităţile, perspectiva de gen ia în calcul şi alţi factori. Urmând-o pe Linda L. Lindsay, accentuez că „ţelul [ei] este să înţeleagă cum colaborează simultan genul, rasa şi clasa ca şi categorii sociale", şi să explice modurile în care relaţiile de putere construiesc diferenţa şi în care formele multiple de opresiune tratează diversitatea de toate tipurile (Lindsey, 1997: 10-11). Nu trebuie uitat că genul, clasa şi etnicitatea se suprapun atunci când produc ierarhii şi inegalităţi sociale, dar în diferite contexte oamenii îşi definesc identitatea socială mai mult în termeni de clasă decât de etnicitate sau de gen, ori viceversa (Henrietta Bradley, 1993: 53-53). De aceea trebuie să fim conştienţi de dinamica politică şi culturală responsabilă pentru perceperea identităţilor sociale multiple ale oamenilor şi/ sau de diversele diviziuni sociale produse într-un termen sau altul. În

timp ce luarea în considerare a perspectivei de gen ne permite să interogăm modurile în care genul este utilizat în confruntările clasificatoare desfăşurate în jurul poziţiilor sociale, această perspectivă nu reifică diferenţele de gen, ci le consideră construite de anumite procese care creează înţelesurile şi semnificaţiile lor. După cum subliniază Nancy Chodorow: „este crucial pentru noi feministele să recunoaştem că ideologiile diferenţei care ne definesc ca femei şi ca bărbaţi, la fel ca inegalitatea însăşi, sunt produse social, psihologic şi cultural de oameni care trăiesc şi creează lumile lor sociale, psihologice şi culturale" (Chodorow, 1995: 48). În termenii potenţialului critic al unei asemenea perspective, consider că una dintre cele mai importante contribuţii ale sale este instituţionalizarea unui nou discurs public asupra realităţii sociale (de exemplu în România, astăzi). O contribuţie a sa este deconstruirea Marii Naraţiuni a fostei ideologii socialiste cu privire la „societatea nouă" şi „omul nou", la reprezentările politice contemporane ale „reformei în timpul tranziţiei" (şi, respectiv, ale impactului lor asupra vieţii oamenilor), dar şi cu privire la „micile" istorioare masculine privite ca naraţiuni ale experienţelor „autentice" cotidiene.

Asumarea unui punct de vedere feminist într-o cercetare care face uz de perspectiva de gen nu înseamnă neapărat abordarea unilaterală a dimensiunii de gen a vieţii sociale. Ea nu semnifică nici supralicitarea opresiunii sexiste şi a stratificării de gen în întregul proces de diferenţiere socială şi în emergenţa

inegalităților sociale. Dar înseamnă că în acest caz scopul este „să focalizăm atenția asupra relațiilor de putere din perspectiva diferitelor femei localizate în cadrul unei varietăți de structuri sociale", ale unor femei care „sunt dominate şi cărora le lipsesc resursele necesare pentru a provoca sau a altera aranjamentele existente" (Linda Lindsay, 1997: 12). Totodată, presupune să interogăm chestiuni precum stratificarea sexuală, diviziunea muncii, distribuția drepturilor şi îndatoririlor în instituții unde regimul de gen patriarhal funcționează ca ordine dată, naturalizată.

Relația dintre gen şi etnicitate şi constituirea ordinii sociale

Relația dintre gen şi etnicitate, aşa cum se observă ea într-un context concret, afectează ierarhii socio-materiale şi, la rândul ei, este afectată de către ordinea socială mai largă. La intersecția genului cu etnicitatea se constituie sisteme de putere şi de discriminare, se articulează concepțiile despre „feminitate", „masculinitate", precum şi despre rolul femeilor şi bărbaților în viața publică şi familială, dar se produc şi experiențele cotidiene trăite în diverse situații materiale.

Consider procesele de genizare şi etnicizare a realității socio-umane într-un dublu sens. Pe de o parte, ca procese culturale prin care se definesc diferențele de gen şi cele etnice (inclusiv caracteristicile celor care se

clasifică în persoane de un anumit sex şi/ sau de o anumită etnicitate). Iar pe de altă parte, ca procese sociale care – împreună cu alți factori – localizează indivizi de diferite sexe şi etnii în anumite poziții sociale, excluzându-le de la anumite resurse materiale şi simbolice pe baza unor criterii etnice şi de gen, respectiv pe baza unor (pre)judecăți despre abilitatea şi posibilitatea indivizilor văzuți prin etnia şi/ sau prin genul lor, mai precis prin imaginile hegemonice despre aceste etnii şi genuri. Atât în contextul proceselor de genizare, cât şi în cel al proceselor de etnicizare, relația dintre social, cultural şi politic structurează şi ierarhizează realitatea în care itinerariile individuale se inserează, fiind responsabilă de identificarea anumitor persoane cu anumite caracteristici presupus înnăscute, cu comunități omogene în interior şi/ sau cu statut social considerat a fi „adecvat" pentru ele.

Într-un cuvânt, abordez genizarea şi etnicizarea ca procese întrețesute cu rețele complexe de relații de putere care produc şi legitimează ordinea socială, caracterizată de inegalități de toate felurile, formate la rândul lor şi sub impactul altor procese de diferențiere şi stratificare socială. În această „ordine", anumite poziții subiect sunt discriminate, defavorizate şi, mai mult, în cadrul ei se naturalizează relația dintre presupusa – dar, de fapt, construita - „identitate esențială" şi pozițiile subiect prescrise acestor identități de către cei care dețin puterea simbolică şi materială în diverse planuri ale vieții.

Identificări multiple şi organizarea diferenţelor sociale

Atunci când analizăm relaţia dintre etnicitate şi gen, nu adăugăm, pur şi simplu, perspectiva de gen la punctul de vedere care tratează procesele de constituire a diferenţelor etnice. Noul mod de abordare generat la răscrucea celor două este în măsură să identifice asemănări şi diferenţe între „comunităţi etnice" şi în interiorul lor. Acestea, de obicei, sunt considerate total diferite între ele şi omogene în interior în virtutea limbii vorbite şi a „tradiţiilor culturale", presupuse ca fiind elemente permanente care constituie solidarităţi în interior şi graniţe în exterior. În acelaşi timp, tot datorită acestei abordări, sunt aduse la iveală şi similitudinile şi deosebirile dintre femei şi bărbaţi, dar şi din interiorul femeilor şi al bărbaţilor. Astfel, aceste categorii pot fi descifrate ca seturi de modele culturale constituite şi prescrise social.

Printr-o astfel de analiză se relevă natura multiplă şi fragmentată a identităţilor sociale, caracterul construit al identităţilor etnice şi de gen, acestea devenind inteligibile pentru analist ca şi procese de identificare, care se desfăşoară în cadre materiale şi simbolice concrete. Prin ea se recunoaşte că, atât identificarea etnică, cât şi cea de gen, implică întotdeauna relaţii de putere şi strategii de negociere asupra categoriilor culturale prin care identităţile respective se definesc, ca şi asupra poziţiilor sociale în care se localizează subiectivităţile astfel

circumscrise. Dincolo de a fi construite prin discursuri sociale şi politice şi de a fi produse/ reproduse prin instituţii sociale, ambele identităţi se constituie şi în practica de zi cu zi a oamenilor. Apartenenţa la o etnicitate şi/ sau la un gen dobândeşte semnificaţii individuale prin experienţele cotidiene trăite, proces care comportă atât valenţele acomodării la aşteptările sociale şi reproducerea normelor cu privire la „normalitate", cât şi rezistenţă la ele şi schimbarea consensului asupra a ceea ce se consideră a fi „natural".

Una dintre provocările majore ale unei investigaţii centrate pe relaţii interetnice şi de gen constă în tratarea paradoxului generat de tensiunea dintre punctul iniţial şi final al cercetării; între punctul în care termenii de etnicitate şi de gen sunt utilizaţi ca sisteme de clasificare de-la-sine-înţelese şi în care se presupune că apartenenţa indivizilor la aceste categorii este neproblematică; respectiv între punctul în care aceste categorii se deconstruiesc şi se reconceptualizează ca procese de identificare cu poziţii subiect, procese ce implică negocieri şi relaţii de putere, delimitări de şi identificări cu atributele şi poziţiile prescrise.

La început, adresându-ne subiecţilor cercetării, îi clasificăm, de exemplu, în „români", „maghiari" şi „romi", respectiv „femei" şi „bărbaţi", de parcă astfel de categorii (şi toate persoanele definite prin ele) s-ar delimita strict unele de altele şi ar fi omogene în interior odată pentru totdeauna, datorită unor esenţe fixe. În cazul etniilor română şi maghiară „limba maternă", în

cazul etniei rome „rasa", iar în cazul femeilor şi bărbaților „sexul" sunt considerate de obicei ca fiind substraturi „naturale" ale existenței lor sociale. Dar o cercetare feministă a relației dintre etnicitate şi gen doreşte să contribuie tocmai la deconstruirea acestor tipuri de esențialisme, fie de natură etnică, fie de natură sexuală. Utilizarea categoriilor de „etnicitate" şi de „gen" cu scopul de a defini despre „cine" vorbim în cercetarea noastră, relevă conştientizarea faptului că în contextul nostru social-istoric etnicitatea şi genul (dar mai ales prima!), sunt considerate ca fiind mărci ale diferenței importante/ prioritare. Ca atare, ele sunt utilizate ca semne distinctive, prin referire la care se emit prea uşor (pre)judecăți şi opinii despre sine şi despre celălalt, prin care se „explică" cine cu cine poate sau nu poate să intre în relații de diferite feluri, cine ce poate şi ce nu poate, respectiv ce trebuie şi ce nu trebuie să facă. În cercetări de acest fel, aceste categorii nu se utilizează ca termeni care denotă seturi de trăsături esențiale, ci ca subiectivități şi poziții subiect constituite prin discursuri şi practici sociale, care atribuie anumite caracteristici, şanse şi limite celui/ celei care se situează în aceste poziții.

Indivizii cărora ne adresăm, într-o astfel de cercetare, prin categorii identitare etnice şi de gen – şi care, de fapt, se autodefinesc ca aparținând unei etnii şi unui gen – se identifică până la urmă cu anumite dezirabilități sociale referitoare, de exemplu, la normalitatea de a fi „maghiar", de a fi „femeie" şi/ sau de a fi „femeie maghiară". Conştientizând acest lucru, ne

putem da seama că diferența dintre etnii şi genuri este una constituită social, are caracter situativ, şi că, în funcție de anumite probleme sociale, granițele dintre ele par a se dizolva, în timp ce în funcție de altele se dovedesc a fi extrem de rigide.

De exemplu, în raport cu anumite fenomene sociale, diferența dintre indivizi – care, în alte contexte se explică prin diferențe etnice, situându-i pe subiecți în spații imaginare şi reale separate de granițe ce par impermeabile – se dovedeşte irelevantă din punct de vedere etnic. Astfel, de exemplu, în concepțiile şi practicile cotidiene legate de anumite chestiuni, putem identifica o mai mare asemănare între femei de etnii diferite decât între femeile şi bărbații aceluiaşi „grup etnic", ceea ce relevă eterogenitatea interioară a „grupului etnic" şi transcenderea granițelor etnice constituite prin practicile etnicizante. Până la urmă, o asemenea experiență relevă inexistența „grupului etnic" ca o comunitate omogenă în interior, care se delimitează, o dată pentru totdeauna, strict, de alte „grupuri". Sau, în alte cazuri, ni se relevă diferențele între femei şi/ sau diferențele între bărbați, astfel încât ne dăm seama că, de exemplu, „feminitatea", în măsura în care o privim ca un set de caracteristici, este constituită prin discursuri şi practici sociale şi cunoaşte multiple versiuni - unele, poate, considerate mai „masculine" -, toate la fel de relevante şi „adecvate" din punctul de vedere al actorilor, ca şi cele considerate „normale" sau cel puțin dominante într-un anumit spațiu social.

Etnicitatea şi genul – a căror întrepătrundere am abordat-o în acest studiu –, sunt poziţiile subiect prescrise indivizilor într-o anumită ordine socială şi culturală ca normale şi naturale, pe baza unor caracteristici considerate a fi înnăscute biologic şi/ sau perpetuate cultural. Ordinea etnică – produsă la nivelul politicului, dar şi la nivelul vieţii cotidiene – prescrie setul de comportamente şi de moduri de gândire „adecvate" indivizilor aparţinând unei anumite etnii, dar şi ierarhia „normală" între etnii, oferind „explicaţii" la naturaleţea inegalităţii sociale între etnii. De asemenea, ordinea de gen – generată şi ea la diverse nivele – prescrie norme şi valori „adecvate" indivizilor aparţinând unui anume gen, dar şi ierarhia de gen „naturală", explicând inegalităţile între ele prin diferenţe biologice înnăscute. Ceea ce putem descifra printr-o analiză care leagă perspectiva de gen de cea etnică în analiza diversităţii şi diferenţei este modul în care subiecţii noştri ne vorbesc de pe poziţiile subiect prescrise lor, în calitatea lor de „români", „maghiari", „romi", „femei", „bărbaţi", în timp ce, de fapt, ca indivizi, ne vorbesc despre experienţe personale, care – chiar dacă sunt evaluate în termeni etnici şi de gen – câteodată ies din tiparele stabilite de „ordinea etnică" şi de „ordinea de gen" dominantă. Atât etnicitatea, cât şi genul sunt principii care organizează diferenţele, construiesc ordinea socială, constituie ierarhii şi inegalităţi, dar sensurile apartenenţei la anumite poziţii şi ale împărtăşirii anumitor caracteristici definite prin

etnicitate şi/ sau gen sunt negociate permanent de indivizi în viața lor cotidiană.

Spre o politică a identităților multiple

Care este, care poate fi utilitatea socială a unei astfel de cercetări, în care „dispare" identitatea, cel puțin în accepțiunea sa de set de caracteristici esențiale, şi astfel, parcă devine imposibilă proiectarea unor acțiuni publice/ politice ca „politici identitare" asumate în numele anumitor colectivități? Consider că descoperirea caracterului relativ al similitudinilor interioare din cadrul unor categorii sociale, precum şi a diferențelor între ele, nu face imposibilă creionarea unor solidarități intra- şi/ sau inter-sexuale, şi a celor intra- şi/ sau interetnice. Din contră, ea facilitează, de fapt, proiectarea unor comunități de acțiune axate pe diferite probleme sociale – care se formează, se descompun şi se reformează în funcție de prioritățile mereu actuale –, şi care se articulează în numele unor „identități strategice". Astfel de acțiuni strategice nu sunt politici identitare în sensul tradițional al cuvântului, în sensul că nu se legitimează prin trimiteri la esențe identitare. Dar nici nu exclud şansa ca ele să implice numai persoane de aceeaşi etnie şi de acelaşi gen, după cum întrevăd şi posibilitatea de a constitui legături de solidaritate care transcend delimitările etnice şi de gen. Într-un cuvânt, ele fac posibilă definirea unor afilieri (coaliții) mai mult sau mai puțin temporale între indivizi situați în poziții subiect asemănătoare. Afilieri asumate în mod responsabil față de problemele sociale cu care ei se confruntă într-un anumit moment, în timp ce, în raport cu alte chestiuni, pot

participa şi la alte politici de coaliție fără să se (auto)învinovățească pentru „pierderea identității lor autentice".

Dacă identitatea individului constă, de fapt, într-un set de procese de identificare cu şi detaşare de pozițiile subiect prescrise indivizilor de către instituțiile şi discursurile sociale dominante la un moment dat, dacă identitatea are un caracter fragmentat, procesual, multiplu şi situativ, atunci ne putem aştepta ca manifestările individului în diverse acțiuni publice să răspundă şi ele la multiplele ipostaze prin care el/ ea există. Până la urmă, nici una dintre subiectivitățile individului nu este prioritară, sau mai importantă decât cealaltă, nu există un punct de vedere neutru din care ierarhizarea identităților să fie de-la-sine-înțeleasă, chiar dacă politicile identitare tradiționale favorizează anumite identități, respectiv naturalizează prioritatea acestora față de celelalte. Astfel, nici o politică identitară nu este mai adecvată decât cealaltă, după cum nici o politică identitară nu este continuarea de-la-sine-înțeleasă a unei identități „naturale" în planul acțiunii sociale, ci presupune construirea socială a categoriei în numele căreia se structurează şi necesită stabilirea unor strategii (temporale) de colaborare care, nicidecum şi niciodată, nu necesită similitudinea absolută, atemporală, a actorilor sociali implicați.

Recunoaşterea faptului că identificările indivizilor şi colectivităților cu diverse poziții subiect accesibile în contextul lor social-istoric şi trăibile prin experiențe proprii rezultă în identități multiple, trebuie să ne facă să acceptăm că lumea noastră fragmentată de diverse politici identitare exclusiviste poate fi schimbată doar prin asumarea unor politici ale diferențelor multiple.

NAȚIONALIZAREA GENULUI ŞI GENIZAREA NAȚIUNII

În acest studiu îmi propun să explorez potențialul teoretic şi critic al cercetării feministe în raport cu studiul naționalismului, pentru a aduce la suprafață faptul că nu numai etnicitatea este diferența care contează pentru naționalism, ci şi genul şi sexualitatea. Argumentul meu este că abordarea noastră nu rezidă „doar" în corectarea, criticarea şi depăşirea perspectivelor *mainstream*, insensibile la gen, cu toate că, desigur, nu putem să accentuăm suficient de mult această contribuție, ea fiind una dintre cele mai recente în domeniu[10]. Pe lângă

[10] Asemenea modului în care se întâmplă lucrurile şi în alte contexte tematice, perspectiva feministă realizează şi în analiza naționalismului mai multe obiective: aduce în atenție o serie de subiecte neabordate de perspectivele „clasice", insensibile la gen; critică bagajul teoretic, metodologic şi epistemologic al celor din urmă; constituie noi teorii şi produce noi tipuri de analize în domeniu. Într-un anumit sens, ea se axează pe linia schimbării de

aceasta însă, trebuie să recunoaştem că analiza feministă a naționalismului aduce o contribuție importantă la însăşi dezvoltarea cunoaşterii feministe, o îmbogățind-o tocmai într-unul din capitolele sale cele mai centrale, cel legat de problematica identităților sociale şi culturale şi de cea a politicilor identitare[11]. Lucrarea de față face o introducere sumară în bogăția producției ştiințifice pe acest subiect, rezultată, printre altele, şi din instrumentarul interdisciplinar şi multicultural al abordării, precum şi din bagajul empiric şi teoretic divers al investigațiilor. În acest context îşi au locul, desigur, şi cercetările realizate în Europa Centrală şi de Est, inclusiv în şi despre România[12].

---

perspectivă petrecute în investigația naționalismului sub impactul abordării constructiviste, dar şi completează, chiar radicalizează această schimbare. Aceasta analizează modalitățile prin care naționalismul constituie genul şi sexul, dovedind cum – în şi prin acest discurs şi practică –, pe lângă etnicitate, şi cele dinainte devin surse şi mijloace importante ale identificării naționale.

[11] Definirea acelor categorii sociale şi experiențe care stau la baza legitimării sale atât în planul mişcării sociale, cât şi în cel al cunoaşterii, a fost şi a rămas un moment cheie în cariera feminismului. De aceea, toate analizele care se aplică în mod explicit diverselor fenomene identitare au o importanță şi mai accentuată din punctul de vedere al dezvoltării teoriei feministe.

[12] Lucrările prezentate în acest articol ne călăuzesc prin multe perspective disciplinare (în speță cele istorice, sociologice, antropologice, politologice), dar şi prin diverse spații culturale şi perioade de timp, prin diverse tipuri de naționalisme articulate în diferite contexte social-istorice (societatea modernă capitalistă, contextul postcolonial, sistemul socialist-comunist, dar şi regimul

În fine, scopul meu este şi clarificarea relației dintre abordarea care introduce perspectiva de gen în analiza naționalismului şi poziția feministă față de naționalism[13]. Prima ne focalizează atenția asupra modalităților în care naționalismul construieşte femininitatea, masculinitatea, hetero- şi homosexualitatea, precum şi a modului în care aceste construcții, la rândul lor, iau parte la constituirea etnicității şi națiunii. Față de aceasta, poziția feministă – în viziunea mea –, dincolo de producția analitică, generează o atitudine critică față de acel sistem ideologic/ discursiv şi acea practică socială care construieşte/ menține ordinea hegemonică a etnicismului, rasismului, sexismului şi homofobiei, plasând anumite categorii sociale în poziții subordonate şi transformând diversitatea etnică şi sexuală în inegalități.

---

postsocialist). Studiul meu, însă, nu este structurat nici conform delimitărilor disciplinare, şi nici conform celor legate de tipurile de naționalism menționate. El tratează subiecte centrale ale relației dintre gen, sex, etnicitate, națiune şi naționalism, precum şi dintre naționalism şi feminism, aşa cum au fost constituite ele în diferite locuri şi timpuri, fiind analizate prin diverse metode ale cunoaşterii sociale şi culturale.

[13] Această diferențiere, din nou, nu este una care se pretează doar la analiza naționalismului. Căci deosebirea dintre studiile despre femei, studiile de gen şi studiile feministe, se dovedeşte a fi relevantă la un nivel mai general, formând de foarte multe ori unul dintre subiectele dezbătute „în interior", prin care domeniul nostru s-a dezvoltat în controversă.

Studiul naționalismului dintr-o perspectivă feministă

În cele ce urmează, voi exemplifica valoarea producției ştiințifice în domeniul abordării feministe a naținalismului nu într-atât prin prisma contribuțiilor teoretice, cât mai ales prin ipostaze ale analizei empirice multidisciplinare şi multiculturale. Feminismul transformă în subiect al cunoaşterii aspecte ale fenomenului care nu ies la suprafață în cadrele analitice clasice, dar care, după cum s-a dovedit, au un loc central în discursurile şi practicile naționaliste. Imaginile şi locațiile feminității, masculinității, hetero- şi homosexualității, maternității, precum şi politicile de reproducere/ avort şi practicile violenței sexuale şi ale violului în timp de război – dobândind sensuri şi semnificații naționalizate – contribuie la constituirea simbolică şi materială a națiunii, precum şi a granițelor ce o despart de alte națiuni. De asemenea, naționalismul produce credibilitatea „națiunii" ca o familie extinsă (ce trebuie, conform convingerii sale, reprodusă în puritatea şi omogenitatea ei), tocmai prin faptul că instrumentalizează (pe lângă etnicitate) genul şi sexualitatea (adică identitățile şi relațiile de gen şi cele sexuale, dar şi ordinea de gen şi sexuală care – distribuind femeile, bărbații, homosexualii şi heterosexualii în anumite poziții ale ierarhiei sociale – legitimează anumite idei despre normalitatea „națiunii noastre").

Pe lângă aceste teme, problema relației mişcării femeilor cu mişcările naționale/ naționaliste este şi ea una centrală în cadrul nostru analitic. Şi asta nu numai pentru că acest demers conştientizează activismul femeilor - care astfel încetează ori să nu devină deloc subiectul fenomenului în cauză, ori să apară doar în poziții de victimă -, ci şi pentru că (şi) prin această chestiune se reafirmă importanța recunoaşterii diversității interioare a femeilor şi a feminismelor, pozițiile şi opțiunile cărora trebuie evaluate în propriile lor condiții social-istorice.

În termeni şi mai concreți, în cele ce urmează voi prezenta studii de caz realizate în diverse spații şi timpuri (precum şi în contextul naționalismelor aferente) despre modalitățile în care, întrepătrunzându-se, procesele de naționalizare a genului şi a sexualității şi cele de genizare şi sexualizare a națiunii - în timp ce prioritizează identitatea şi diferența națională, şi subordonează subiectul social masculin şi feminin „cauzei supreme a națiunii" - produc o ordine socială patriarhală şi sexistă.

Centralitatea genului şi sexualității în naționalism

Răsfoind prin literatura feministă a naționalismului[14], ni se relevă marile teme prin care acest

[14] Amintesc aici doar câteva din volumele colective, care au devenit

tip de analiză îşi impune relevanța şi importanța în contextul producției ştiințifice a ultimelor decenii. Iată câteva dintre ele: rolul femeilor în reproducerea biologică şi culturală a națiunii în viziune naționalistă, respectiv problematicile aferente ale politicii maternității şi reproducerii; caracterul genizat al cetățeniei şi inegalitățile de gen produse prin politicile statului național; instrumentalizarea corpului feminin de către naționalismul militarist; masculinitatea normativă în regimul național; naționalismul şi instituția heterosexualității. Este important de observat că problema relației dintre gen şi națiune nu este abordată doar în termeni de reprezentare culturală, simbolică, ci şi din punctul de vedere al consecințelor materiale ale construcțiilor şi practicilor naționaliste asupra vieții femeilor şi bărbaților. În fond, până la urmă, aceste analize privesc identitatea națională şi cea de gen ca fenomene întrețesute cu relații politice în sensul cel mai

---

puncte de reper în acest domeniu: Gisela Bock şi P. Thane, eds., 1991; Nanette Funk şi M. Mueller, eds., 1993; Helma Lutz, A. Phoenix şi N. Yuval-Davis, eds., 1995; C. Corrin, ed., 1996; Mary Maynard şi June Purvis, eds., 1996; Lois A. West, ed., 1997; A. Jetter, A. Orleck şi D. Taylor, eds., 1997; Nickie Charles şi H. Hintjens, eds., 1998; Rick Wilford şi Robert L. Miller, eds., 1998; R. Solinger, ed., 1998; Sita Ranchod-Nilsson şi Mary Ann Tetrault, eds., 2000; Tamar Mayer, ed., 2000; Claire Duchen şi Irene Bandhauer Schöffman, eds., 2000; Ida Blom, ed., 2000; Cynthia Cockburn şi Dubravka Zarkov, eds., 2002; precum şi câteva volume de autor, de exemplu: Cynthia Enloe, 1989; Barbara Einhorn, 1993; Nira Yuval-Davis, 1997; Gail Kligman, 1998; Cynthia Cockburn, 1998.

larg al cuvântului, produse atât de puterea discursivă/ simbolică, cât şi de cea materială/ socială.

Altfel spus, perspectiva feministă analizează procese simbolice şi materiale care definesc şi poziționează feminitatea, masculinitatea, relația dintre femei şi bărbați, sexualitatea în raport cu „interesul național", precum şi mecanisme, prin care națiunea se defineşte ca feminină sau, după caz, masculină, dobândind sensuri sexuale, erotice. Naționalismul ca discurs şi practică ce constituie comunitatea imaginată a națiunii în diverse perioade şi teritorii, integrează în activitatea sa simbolică şi materială concepții culturale despre identitățile, relațiile şi ordinea de gen, şi – asociindu-le cu sfințenia națiunii – le normalizează şi naturalizează. Pe de altă parte, se legitimează el însuşi prin apelul la sentimente şi legături de maternitate, paternitate, fraternitate, în fine, de rudenie şi de sânge, devenind o forță mobilizatoare prin însăşi această trimitere şi, în unele cazuri, prin erotizarea chemărilor patriotice. De asemenea, în literatura feministă produsă de-a lungul ultimului deceniu, foarte multe cercetătoare accentuează rolul pe care patriarhatul şi sexismul îl joacă în susținerea naționalismului, şi invers. De aceea nu ne poate mira faptul că, în multe cazuri, activismul feminist se îndreaptă împotriva naționalismului, chiar dacă această relație nu este deloc atât de univocă şi de simplă.

Feminități, masculinități şi puterea naționalismului

Naționalismul are puterea de a transforma bărbatul în soldat, iar pe femeie în mama sau soția unui martir, ne spune Mary H. Moran în articolul ei scris despre masculinitate în contextul războiului civil din Liberia (Moran, 1995: 79). Iar Cynthia Enloe ne arată modalitățile prin care ideologiile şi strategiile naționaliste au fost utilizate în diverse contexte militariste pentru revigorarea şi perpetuarea privilegiului masculinității (Enloe, 1995: 14).

Naționalismul naționalizează genul. El trasează tranşant rolul femeii în a reproduce biologic națiunea (Nira Yuval-Davis, 1997: 22-23) şi îşi alocă dreptul de a controla sexualitatea, abilitatea reproductivă şi corpul femeilor. Etnicitatea, definită la rândul ei – prin virtutea originii comune – ca o structură de înrudire, extrapolată apoi de către naționalism la nivelul apartenenței naționale, devine dependentă, şi ea, de capacitatea de a controla femeia propriului grup etnic. Astfel, corpul femeii dobândeşte rolul de a marca granițele etnice (Nickie Charles şi Helen Hintjens, 1998: 12), dar şi semnificația de simbol al fertilității naționale (Julie Mostov, 2000: 91). Chiar mai mult, femeia devine garanția purității etnonaționale („mama națiunii"), dar şi punctul slab al comunității („trădătoarea"), astfel reproducându-se, şi în aceşti termeni, duplicitatea concepției despre femeie, care este atât idealizată ca o „sfântă" sau „virgină" (simbol al virtuții), cât şi

demonizată ca „vrăjitoare" sau „prostituată" (simbol al vulnerabilității). Oarecum în continuare, naționalismul distribuie femeilor şi rolul de a reproduce națiunea în sens cultural: termeni ca „limbă maternă", „pământ matern", „patrie mamă", denotă faptul că femeile trebuie să vegheze asupra continuității culturale şi să garanteze menținerea tradițiilor comunității (atât prin educarea copiilor în spiritul acestora, cât şi prin stilul lor propriu de viață). Aceste activități necesită, desigur, cultivarea permanentă a trăsăturii definite ca fiind prin excelență feminină, cea a grijii față de celălalt. De asemenea, în acest context, şi ocupanții rolurilor masculine primesc sarcini importante: ei trebuie să fie în primul rând eroi, gata pentru sacrificiul ultim. Totuşi, primesc dreptul de a exista în mai multe ipostaze, precum ne spune Julie Mostov în legătură cu modelele legitime ale masculinității în timpul războiului din fosta Iugoslavie: ei pot fi şi trebuie să fie „soldați neînfricați", dar şi „soldați cu suflet feminin", sau pot acționa ca „fiii patriei mame", şi, desigur, mai pot fi şi „eroi decedați", astfel contopindu-se pentru totdeauna cu trupul etern al națiunii (Mostov, 2000: 93-96). Dar nu întotdeauna masculinatea normativă a națiunii trebuie să fie una eroică şi agresivă, precum arată Stefan Dudink (2002) în studiul său despre „națiunea morală" olandeză şi bărbatul non-eroic aferent, chiar dacă recunoaşte că războiul şi militarismul sunt forțele majore ale constituirii masculinității occidentale moderne. Olanda secolului al XIX-lea, definită ca fiind victima slabă şi vulnerabilă a

politicilor europene agresive, şi-a identificat sursa mândriei sale naţionale în valorile justiţiei sociale şi ale moralităţii. Conform acestei opţiuni identitare, marii eroi ai naţiunii au fost reprezentaţi în ipostaze de autoreflexie şi contemplare, acest tip de masculinitate „moale" constituindu-se în reciprocitate cu „naţiunea morală".

Naţionalismul genizează naţiunea. După caz, aceasta este descrisă ca femeie, în primul rând prin virtutea faptului că are nevoie de dragostea „noastră" (a bărbaţilor) şi de protecţie – trăsături considerate, prin definiţie, feminine. Dar poate dobândi şi semnificaţii masculine, înţeleasă fiind ca o fraternitate, o reţea de solidaritate bărbătească bazată pe colaborarea între camarazi, o ordine masculină.

Puterea naţionalismului constă (şi) în controlul reprezentării naţiunii, sau mai bine zis în contextul problematicii discutate în acest articol, al genizării naţiunii şi al naţionalizării genului. Identitatea naţională – precum au arătat dintr-o perspectivă de gen neutră, de exemplu, antropologii Orvar Löfgren (1994) şi Richard Fox (1990) – este un teren de luptă culturală. Această afirmaţie rămâne validă şi din punctul de vedere al relaţiilor de gen. Căci, prin lupta pentru definirea naţiunii, nu se duc lupte „doar" între diverse grupuri definite în termeni etno-naţionali şi/ sau în interiorul acestora între diferite categorii (clase) sociale, ci se „joacă" şi relaţiile de putere dintre femei şi bărbaţi, şi/ sau dintre persoane cu orientări sexuale diferite. Putem afirma deci că identitatea naţională este un teren de luptă

culturală genizată. În fine, miza acestor „războaie simbolice" este, în orice termeni am privi-o, dobândirea puterii de a defini/ reprezenta națiunea şi de a acționa în numele acestei definiții naturalizate, transformate în realitatea normativă, precum şi monopolizarea abilității de a transfigura subiecții sociali masculini şi feminini în proprietatea națiunii. Discursurile şi practicile naționaliste însă nu acționează de la sine şi prin sine. Ele sunt vehiculate de indivizi (femei şi bărbați) concreți, cu interese concrete, aflați în anumite poziții sociale, dintre care unii au de căştigat beneficii simbolice şi materiale de pe urma identificării cu naționalismul.

Exploatarea națională a sexualității

Naționalismul se bazează pe heterosexism, şi, la rândul său, reproduce acest sistem de instituționalizare şi normalizare a heterosexualității şi a excluderii identităților şi practicilor nonheterosexuale (V. Spike Peterson, 2000: 54-81). Statul național este instituția masculinității hegemonice, adică heterosexuale, fiind (şi) expresia puterii (şi a violenței) de a planifica reproducerea sexuală, de a controla corpul femeilor, de a supune activitatea sexuală unor reglementări politice şi de a instituționaliza familia heteropatriarhală. Tot ea, heterosexualitatea masculină, este responsabilă de reproducerea ierarhiilor de gen, care – în familie – se susțin prin violența domestică, în public prin viol, iar în

contextul unor conflicte intergrupale violente prin castrarea bărbaților, violarea sau prostituarea femeilor din celălalt grup. În naționalism, reducerea rolului femeii la procreare, merge mână-n mână cu tratarea sexului nonreproductiv (inclusiv cel homosexual) ca fiind un pericol pentru națiune, iar alocarea funcției de a educa copiii în spiritul „tradițiilor" implică şi aşteptarea ca femeile să perpetueze anumite concepții despre sexualitatea „normală". Deoarece menținerea granițelor etnice şi/ sau religioase este asigurată şi de reglementarea mariajului, a custodiei copiilor, a moştenirii proprietății sau a cetățeniei, statul național controlează şi relațiile sexuale – iată încă un motiv pentru care o analiză a naționalismului trebuie să recunoască centralitatea sexualității în perpetuarea lui. De asemenea, ea nu poate să nu observe că metafora „națiunea-ca-femeie" nu ar funcționa în condițiile în care femeia în cauză ar fi femeie copilă, sau lesbiană, sau prostituată, sau persoană postmenstruală. Căci, conform concepției naționalismului, femeia-națiune este fertilă, pură, şi, implicit, heterosexuală. Totuşi, şi nu în ultimul rând, articolul discutat aici ne reaminteşte: femeile nu sunt - întotdeauna şi pur şi simplu - victime ale sistemului heteropatriarhal deoarece, printre altele, ele însele pot împărtăşi şi reproduce credința în heterosexualitatea normativă, garanția „normalității" națiunii.

Julie Mostov abordează implicarea sexualității în naționalism dintr-o altă perspectivă (Mostov, 2000: 89-113). Ea analizează modul în care, în contextul fostei

Iugoslavii, în timp ce politica identității naționale erotizează națiunea în imaginarul spiritual, simultan ea desexualizează femeile şi bărbații concreți. În recrutarea militarilor, retorica naționalistă face apel la masculinitate, la bărbatul autentic al regimului patriarhal, iar femeilor le cere ori să se păstreze pentru bărbații lor eroi, ori să-şi sacrifice fiii pentru patrie. Atât în cazul femeilor, cât şi în cel al bărbaților, apreciază comportamentul asexual, castitatea, puritatea. Totuşi, în vederea întăririi mândriei naționale şi a celei masculine, propaganda de război are nevoie şi de corpul erotic feminin, menit să confirme virilitatea bărbaților şi să satisfacă apetitul sexual al eroilor.

Alte spații, alte perioade istorice. Susan Pedersen (1991), analizând politica sexuală a colonialismului în Kenya, observă centralitatea dezbaterii despre mutilarea genitală a femeilor în definirea „identității coloniale" şi a măsurii în care politica colonială trebuie să se implice în schimbarea tradițiilor locale. De asemenea, ea accentuează că lupta pentru independența națională a Indiei s-a purtat şi pe planul dezbaterilor asupra tradițiilor indiene, de exemplu a sacrificării soției în cazul morții soțului, căci afirmarea legitimității obiceiului „suttee" era unul dintre instrumentele afirmării drepturilor naționale. În ambele cazuri, corpul femeii s-a dovedit a fi simbolul perfect al identității naționale, căci, în aceste contexte, femeia era un subiect social mut, doar feministele occidentale şi locale fiind dedicate dreptului

femeilor de a-şi exprima propria părere despre propriul corp.

Corpul şi sexualitatea femeii ca spaţiu naţional dobândeşte din nou alte sensuri în condiţiile în care violul este utilizat ca instrument de război (vezi, de exemplu: Beverly Allen, 1996; C. Corrin, 1996; Nickie Charles şi Helen Hintjens, 1998; Mirjana Morokvasic, 1998; Dubravka Zarkov, 1999; Zillah Eisenstein, 2000). O temă discutată tot mai mult în literatura feministă a naţionalismului, definită recent ca fiind crimă de război, şi, desigur, dezbătută/ contestată în timpul războiului chiar şi în relaţia dintre feministele localizate în „tabere etnice" diferite – violul în naţionalismul militarist dobândeşte mai multe funcţii. Este un atac implicit împotriva bărbaţilor celuilalt grup etnic, cărora astfel li se contestă capacitatea de a-şi proteja femeile faţă de duşman. Este o modalitate prin care se încalcă interdicţia de a transcende graniţa etnică, se „contaminează" puritatea celuilalt, şi astfel se distruge identitatea naţională. În fine, această formă a violenţei sexualizate şi naţionalizate nu este altceva decât modalitatea regimului patriarhal, sexist şi rasist de a defini identitatea femeilor şi de a le localiza în poziţia de obiect subordonat dorinţelor sexuale şi naţionale agresive. În condiţiile războaielor etnice ale anilor 1990, unul dintre punctele centrale ale definirii poziţiei faţă de violenţa gender-specifică în fosta Iugoslavie, este cel al dezbaterii despre natura sa sexuală şi/ sau naţională (Jelena Batinic, 2001). (Şi) în legătură cu această chestiune, feministele din

Croația, de exemplu, s-au împărțit în două tabere, şi, astfel, solidaritatea femeilor împotriva naționalismelor militariste de toate culorile nu mai putea funcționa în mod univoc. Grupările numite „patriotice" au definit violul de masă ca parte a genocidului sârbesc dus împotriva nonsârbilor, considerând că toți sârbii – inlcusiv feministele care se opuneau războiului – sunt vinovați de ceea ce s-a întâmplat. Feministele din Belgrad, mişcarea *Women in Black*, în primul rând, chiar dacă respingea ideea suferinței reciproce şi recunoştea că violatorii aparțineau în majoritatea cazurilor celuilalt grup etnic, nu accepta să participe la instrumentalizarea politică a victimelor violului, considerând că, de fapt, prin viol, viața femeilor n-a fost distrusă de cealalaltă naționalitate, ci de corpul bărbaților.

Reproducerea națiunii şi naționalizarea maternității

Procrearea, avortul şi maternitatea sunt alte teme centrale în politica naționalistă, legate, desigur, de ideea de bază conform căreia femeile sunt mamele națiunii, datoria lor patriotică supremă este de a reproduce biologic şi cultural națiunea, şi statul național are dreptul să controleze sexualitatea şi corpul femeilor. Această concepție se dovedeşte a fi unul dintre punctele cheie ale stilului naționalist de a face politică, căci ea revine în toate formele pe care naționalismul le-a cunoscut de-a lungul istoriei sale de mai bine de două secole (Nickie

Charles şi Helen Hintjens, 1998: 2-6). Naționalismul secolului al XIX-lea, exprimând interesele burgheziei, a construit imaginea națiunii conform familiei burgheze, respectiv a definit națiunea ca o familie extinsă. Modelul familial burghez extrapolat la nivelul întregii societăți însemna transferarea principiilor diviziunii muncii din spațiul privat în cel public şi, printre altele, a rezultat în reducerea feminității la capacitatea reproductivă şi la rolurile domestice. Mişcările pentru independență națională din secolul al XX-lea au recurs, de asemenea, la imaginarul genizat al națiunii, mobilizând femeile prin rolul lor de a procrea noile națiunii. Tot acelaşi secol cunoaşte şi manifestări ale naționalismului cuplat cu regimurile opresive pentru femei ale fundamentalismelor religioase, dar şi naționalismele de tip socialist (care, după caz, exploatau femeia atât în rolul lor productiv, cât şi cel reproductiv), precum şi cele postsocialiste, cu încercarea lor de a revigora ordinea de gen „normală" conform tradițiilor patriarhale de dinaintea socialismului.

Politizarea maternității este întotdeauna parte a discursului şi practicii naționaliste opresive față de femei, dar maternitatea poate deveni şi sursă de identificare pentru femeile care se opun autoritarismelor de toate felurile. Spre exemplu, în Chile, mamele celor dispăruți în regimul militarist au jucat un rol important în articularea rezistenței față de statul totalitar. Sau, în fosta Iugoslavie, maternitatea a putut fi mobilizată ca una dintre resursele constituirii solidarității femeilor deasupra granițelor etnice impuse de militarismul

naționalist şi susținute de război. Argumentul maternității este utilizat, de asemenea, în cazurile în care se caută fundamentul biologic al incapacității femeilor de a ucide, precum şi al diferenței dintre „bărbați" (asociați cu agresivitatea) şi „femei" (definite prin grija maternă). Dar în secolul al XIX-lea, el s-a regăsit şi în logica sufragetelor americane. Față de afirmația conform căreia dreptul femeilor la participare politică trebuie limitat deoarece ele nu au obligația de a se înrola în armată, ele accentuau riscul naşterii şi, implicit, primejdia pe care femeile o asumă atunci când dau viață soldaților potențiali (Cheryl Logan Sparks, 2000: 188-189). Maternitatea s-a dovedit a fi utilizabilă politic şi pentru „normalizarea" schimbării petrecute în rolurile sociale ale femeilor. De exemplu, în Olanda de după cel de al doilea război mondial, explicația implicării femeilor în mişcarea de rezistență, precum şi în roluri tradițional masculine s-a articulat în jurul ideii conform căreia, de fapt, în noile domenii, ele îşi exercită doar instinctele materne cunoscute (Jolande Withuis, 2000: 39-40). Astfel, vechile stereotipuri de gen, care asociau femeia cu maternitatea, inventând maternitatea simbolică, au continuat să fie grila de interpretare dominantă a realității şi, ca atare, s-au reprodus în pofida schimbărilor petrecute în diviziunea socială a muncii.

Incriminarea avortului este o consecință directă a concepțiilor naționaliste despre maternitate şi despre rolul femeilor în reproducerea biologică a națiunii, dar dobândeşte semnificații politice concrete în funcție de

contextul social-istoric mai larg. În Statele Unite ale Americii putem observa, spre exemplu, lungul proces al politizării avortului (Marcy J. Wilder, 1998: 73-95). Pornind de la dezbaterile legislative desfăşurate la mijlocul secolului trecut, trecând printr-o fază a confruntărilor sângeroase din cel de al optulea deceniu (în condițiile, în care politica prezidențială republicană a favorizat retragerea dreptului fundamental al femeii de a decide în această problemă), acest proces a rezultat în noi concepții despre avort şi reproducere în politica *pro-choice* ai anilor 1990. În contextul acesteia din urmă femeia se consideră a fi un subiect social moral, capabil de a lua decizii responsabile cu privire la corpul şi sexualitatea ei fără ca acestea să îi fie impuse de către o moralitate publică/ guvernamentală. Gândirea şi practica nouă în domeniu face trecerea de la recunoaşterea dreptului femeii de a recurge la avort la crearea şi finanțarea unui sistem în care femeilor le stă la dispoziție o gamă întreagă de opțiuni reproductive care să facă posibilă reducerea la minim a sarcinilor nedorite. Alt timp, alt spațiu: România în perioada ceauşistă, renumită, printre altele, prin agresivitatea politicii pronataliste şi antiavort. Gail Kligman (1998) face o analiză detailată atât a constituirii cadrului legislativ (şi a viziunii oficiale) în domeniu, cât şi a experiențelor şi strategiilor individuale legate de recurgerea la avort în contextul metodologic şi teoretic a ceea ea numeşte etnografia statului. Descifrând semnificațiile politice ale centralității reproducerii în regimul ceauşist, Kligman consideră că, (şi) prin acest

fenomen, societatea românească a ajuns şi a rămas să fie structurată de duplicitatea indivizilor faţă de sistem şi de complicitatea lor cu sistemul. Procesul dedublării în eul public şi în cel privat, desigur, desfăşurat prin diverse drame personale, precum şi constituirea unor reţele informale pentru supravieţuire în umbra vieţii oficiale, au făcut posibilă (şi în acest caz) atât acomodarea oficială la lege şi, implicit, reproducerea sistemului, cît şi rezistenţa faţă de controlul atotputernic al vieţii private de către statul naţional-comunist. Desigur, în acest context trebuie amintit şi faptul că politizarea excesivă a reproducerii şi incriminarea avortului, dublând politica industrializării forţate în condiţiile economiei de penurie, au constrâns femeile din România să găsească diferite strategii individuale pentru a putea trăi în poziţia de duble eroine (muncitoare şi mame), care le era prescrisă în ordinea de gen al regimul naţional-comunist.

Încă un pas în timp şi spaţiu ne convinge de faptul că reproducerea şi controlul sexualităţii femeilor este întotdeauna centrală în politica naţională/ naţionalistă. Susan Gal (1994) ne introduce îm dezbaterile despre avort desfăşurate în Ungaria la începutul anilor 1990, privite ca unul dintre instrumentele prin care identităţile politice postsocialiste se articulau şi se defineau, printre altele, prin afirmarea atitudinilor lor antisocialiste. Ea ne ajută să înţelegem că aici nu este vorba doar despre faptul că politicul instrumentează reproducerea, ci şi de faptul că problema reproducerii este unul din terenurile pe şi prin care se duce lupta pentru puterea politică. În

acest context, conservatorii şi naţionaliştii au definit politica de avort socialistă ca fiind „Trianonul biologic" (comparând-o chiar şi cu pierderile de vieţi omeneşti cu ocazia luptei de la Mohács), care a distrus, încă o dată, naţiunea maghiară. Ei au considerat că pentru reconstituirea moralităţii naţionale, precum şi pentru creşterea demografică a populaţiei, este nevoie de interzicerea avortului. Liberalii, atunci în opoziţie, şi-au exprimat părerea că o lege o avortului, asemenea legii pornografiei, ar însemna implicarea statului în viaţa intimă a cetăţenilor. Astfel, de fapt, pe lângă idealizarea familiei sfânte burgheze, ei şi-au exprimat atitudinile antisocialiste, convingerea că domeniul privat a fost şi trebuie să rămână un spaţiu neocupat de stat. Dezbaterea publică despre avort, purtată în cea mai mare parte fără implicarea decisivă a femeilor, a transformat problema dintr-una socială, legată de drepturile femeilor în una morală, legată de identitatea naţională. Acest lucru a fost facilitat şi de asimilarea problemei drepturilor şi autonomiei femeilor cu proiectul socialist de emancipare, căci, după cum am văzut, miza dezbaterilor publice despre avort a fost până la urmă articularea unor identităţi politice antisocialiste.

Ipostaze şi semnificații ale relației dintre naționalisme şi feminisme

Feminismul alb, occidental – hegemonic până la un moment dat – a produs convingerea conform căreia solidaritatea feminină mondială se realizează datorită faptului că subordonarea femeilor este o caracteristică universală a societății umane. Mişcarea feministă a constituit, deci, categoria identitară în numele căreia se legitima pe baza diferenței sexuale dintre femei şi bărbați şi – din perspectiva femeilor astfel definite – a conceptualizat şi atacat patriarhatul ca fiind cel mai important sistem opresiv. După cum am mai accentuat în primul capitol al studiului de față, această presupunere şi logică n-a luat în considerare diferențele între femei care însă, la rândul lor, cu timpul, s-au articulat tot mai accentuat în conştiința publică şi teoretică sub influența diverselor schimbări petrecute în societate şi în teoria socială.

Din acest punct de vedere, trebuie să observăm că analiza feministă a naționalismului contribuie la acest proces cel puțin prin sensibilitatea față de diversitatea relației dintre naționalism şi feminism. Chiar dacă unii afirmă că, exceptând unele cazuri, feminismul şi naționalismul au fost mai întotdeauna poziții ideologice incompabitibile în Europa (Gisela Kaplan, 1997: 3), alții recunosc, totuşi, că – în diverse contexte social-istorice – feminismul poate cunoaşte atât forme naționaliste, cât şi antinaționaliste (Lois A. West,1997). Deci, chiar dacă,

precum am arătat în paragrafele anterioare, naționalismul – atât cel simbolic, cât şi cel material – instrumentalizează şi subordonează femeile, unele femei în unele contexte pot opta pentru convingeri şi practici naționaliste, chiar şi dacă între timp susțin că sunt feministe, încercând să lege mişcarea pentru independența națională cu mişcarea pentru drepturile femeilor şi/ sau să le lase pe cele din urmă în umbră, pentru a nu dăuna solidarității naționale.

Să ne gândim, de exemplu, la contextul colonialismului, în care relația dintre femeile colonizatoare şi cele colonizate a fost una de putere şi de oprimare, iar femeile locale s-au asociat mai degrabă cu mişcările pentru independența națională a țării lor, decât cu feminismul occidental (Lynn M. Kwiatkowski şi Lois A. West, 1997; Haunani-Kay Trask, 1997). Sau să ne aducem aminte de alte circumstanțe – spre exemplu cele ale războaielor etnice din fosta Iugoslavie –, când unele feministe s-au dedicat sprijinirii naționalismelor pentru constituirea statelor naționale proprii, renunțând la solidarizarea cu feministele celuilalt grup etnic (Dubravka Zarkov, 1999). Şi să nu uităm nici de alte situații – cum ar fi cea a mişcării Mexicano-Americane (*Chicano*) pentru obținerea unor drepturi fundamentale şi împotriva discriminării rasiale în Statele Unite –, cazuri în care femeile s-au implicat în naționalismul minoritar în umbra bărbaților lor, pentru ca mai târziu să-şi facă auzite propriile voci (*Chicana*) în vederea eliberării

femeilor în propriile lor comunități (Alma M. Garcia, 1997).

În alte contexte social-istorice însă, feminismul se dovedeşte a fi un sistem ideatic şi o practică socială antinaționalistă şi antimilitaristă. Cynthia Cockborn (1998) ne prezintă cazuri în care, în condiții de războaie etnonaționale, femeile reuşesc transcenderea granițelor etnice şi să colaboreze pentru pace. Pe linia activismului feminist antirăzboi, printre altele cea a rețelelor *Women in Black,* formate împotriva conflictului armat Israelo-Palestinian şi a celui din fosta Iugoslavie, autoarea a contactat şi – într-un cadru al observației participative – a descris trei proiecte de colaborare feminină. Rețeaua pentru Sprijinul Femeilor din Belfast, care aduce împreună femei din clasa muncitoare din comunitățile catolice şi protestante pentru a milita pentru pace, precum şi împotriva sărăciei; Alianța *Bat Shalom*, rețeaua de colaborare a femeilor evreice şi palestiniene din Israel, militând pentru pace, dar şi pentru recunoaşterea drepturilor arabilor în Israel şi, în ultimă instanță, pentru crearea unui stat Palestinian; Proiectul *Medica* pentru Terapia Femeilor, compus din femei musulmane, sârbe şi croate din Bosnia-Herțegovina, care acționau pentru ajutorarea femeilor şi copiilor victime ale violului şi/ sau asistența acordată refugiaților.

De asemenea, atunci când vorbeşte despre colaborarea feministelor de etnie diferită în timpul războiului din fosta Iugoslavie, Zarana Papic (2001) ne convinge despre rolul feminismului în rezistența față de

exclusivismele şi extremismele naţionalismului, în producerea şi susţinerea unui discurs şi a unei practici antinaţionaliste într-un context în care ura faţă de celălalt şi exterminarea celuilalt devine „normalitatea" vieţii cotidiene. Mai mult decât atât, Dubravka Zarkov atenţionează asupra importanţei rezistenţei faţă de etnicizare şi naţionalizare, faţă de autoidentificare în termeni etnici, precum şi faţă de reproducerea în feminism a politicilor de includere/ excludere caracteristice naţionalismului (Zarkov, 1999: 386).

Criticism şi autocriticism în reflecţia feministă asupra naţionalismului

În acest studiu mi-am propus să argumentez pentru recunoaşterea triplei contribuţii aduse de către perspectiva feministă la analiza naţionalismului. Am arătat cum aceasta, pe de o parte, conştientizează faptul că, de-a lungul producerii identităţii naţionale, naţionalismul instrumentează nu numai etnicitatea, ci şi genul şi sexualitatea. Constituie o ordine etnocentrică, patriarhală şi sexistă, cu repercusiuni simbolice şi materiale negative asupra categoriilor subordonate şi – indiferent de ideologia politică cu care se combină – mobilizează prin virtutea apelului la relaţii şi sentimente familiare tuturor indivizilor.

Pe de altă parte, am prezentat cum, datorită diverselor locaţii social-istorice unde se desfăşoară,

cercetarea feministă a naționalismului generează o serie de rezultate empirice utilizabile şi în analize comparative. Iar datorită multidisciplinarității care o caracterizează, poate trata fenomenul în complexitatea sa, reflectând prin diverse metode, atât asupra aspectelor structurale, cât şi asupra celor procesuale ale naționalismului, atât asupra mecanismelor sale simbolice, cât şi asupra celor materiale, atât asupra producerii sale la nivelul discursurilor/ instituțiilor publice, cât şi la nivelul experiențelor cotidiene ale „oamenilor mici".

Şi, în al treilea, dar nu în ultimul rând, am adus argumente pentru considerarea perspectivei feministe ca una dintre sursele potențiale ale spiritului critic şi acțiunii critice îndreptate împotriva naționalismului, potențialitate care poate fi valorificată doar în măsura în care însuşi feminismul reuşeşte să fie autocritic față de propriile esențialisme şi exclusivisme.

Poziția adoptată de mine în această chestiune trebuie înțeleasă atât în contextul social al experiențelor mele personale, cât şi în cel al eforturilor analitice de a interpreta într-o manieră deconstructivistă producerea şi reproducerea practicilor discursive naționaliste în relația dintre românii şi maghiarii din Transilvania (vezi Enikő Magyari-Vincze, 1997a). Dar dincolo de aceasta, sper ca cele prezentate în acest studiu să convingă o audiență cât mai largă despre cât de utile ar fi şi în România cercetări pe teme ca: producerea relațiilor, identităților şi ordinii de gen şi sexuale de către ideologia şi practicile

naționaliste, precum şi constituirea inegalităților sociale la răscrucea dintre gen, sexualitate şi etnicitate. Pentru că acestea pot avea o contribuție majoră la înțelegerea modalităților în care colaborarea dintre mecanismele patriarhale, sexiste, naționaliste şi rasiste generează şi susțin ierarhii sociale, fiind printre procesele responsabile în restructurarea ordinii postsocialiste. Perspectiva feministă este indispensabilă unui astfel de efort. Iar rezultatele sale vor fi cu atât mai credibile, cu cât ea este capabilă să-şi asume o poziție responsabilă şi sensibilă față de diversele diferențe, şi/ sau să fructifice valențele feminismului identităților multiple.

III

DIFERENȚA TRANSFORMATĂ ÎN INEGALITATE
PRIVIRI DINSPRE ROMÂNIA

După capitolul care a fixat reperele teoretice ale abordării diversității social-culturale urmează să cunoaştem aspecte ale modalităților în care ordinea de gen şi ordinea etnică se articulează în România, punând accent îndeosebi pe prima. Aşa cum se întâmplă de obicei, şi în contextul socialist şi postsocialist al acestei țări sistemul discursiv şi instituțional a oferit/ oferă (a impus/ impune) indivizilor un set de categorii identitare prin care ei să se autodefinească şi să-i definească pe ceilalți, precum şi o scară valorică de ierarhizare a acestora. De observat, însă, că şi în acest caz performanța indivizilor este practica, prin care puterea respectivă se realizează sau nu, şi experiențele genizate, precum şi alte experiențe identitare, se constituie între acomodarea la şi rezistența față de regimul de gen normativ, hegemonic. De aceea, analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă – tipul de investigație pe care doresc să-l realizez în această carte –, se interesează de modul în care construcțiile discursive şi instituționale ale genului şi experiențele subiective ale feminității şi masculinității se constituie reciproc. Considerând că acestea din urmă sunt încorporate în regimuri de putere şi dobândesc semnificații în

cadrul unei ordini sociale şi culturale mai largi, urmăresc aspectele simbolice şi implicaţiile materiale ale proceselor care transformă diferenţa în inegalitate. Şi, nu în ultimul rând, îmi propun să discut despre ele atât în termenii diferenţelor dintre femei şi bărbaţi, cât şi în ai celor dintre femei (şi dintre bărbaţi) de etnie diferită, precum şi în contextul diverselor politici identitare, producătoare de poziţii subiect cu care să se identifice.

Primul articol al capitolului prezintă rezultatele cercetării empirice pluridisciplinare realizate în oraşul multietnic Cluj. În speţă, el discută despre diviziunea sexuală a muncii, despre relaţii de putere în viaţa de familie, despre imagini ale feminităţii şi masculinităţii, aşa cum se reflectă acestea în concepţiile şi practicile care acompaniază inegalităţile de gen. Pe de altă parte, prin naraţiunile culese, el identifică sensurile experienţelor legate de ordinea de gen a instituţiilor în care femeile şi bărbaţii români, maghiari şi romi de vârstă şi de statut ocupaţional diferit îşi trăiesc (şi-au trăit) viaţa. Al doilea studiu îşi propune să descrie şi să interpreteze regimurile de gen (oficiale) socialiste şi postsocialiste din România, modalităţile prin care acestea au reprodus/ reproduc patriarhatul, adică sistemul în care ocupanţii rolurilor masculine sunt favorizaţi iar femeilor li se propune/ impune să investească în poziţii subiect subordonate. Se apreciază că, printre altele, complicitatea dintre naţionalism şi alte ideologii politice (socialism, liberalism etc.) este responsabilă de susţinerea acestei stări de fapt.

În întregimea sa, capitolul exprimă convingerea că feminismul are o putere eliberatoare nu numai față de femei, ci şi în raport cu toți indivizii situați în poziții subordonate şi dezavantajoase, tocmai prin abilitatea sa de a construi şi a reprezenta subiectul autonom, capabil să conteste autoritatea regimului şi să-şi exercite libertatea personală fără să fie marginalizat şi incriminat pentru asta.

ORDINEA DE GEN ÎNTR-UN SPAȚIU MULTIETNIC

Complexitatea fenomenului identitar, al diversității culturale şi al diferențierii sociale, conceptualizată prin perspectiva teoretică descrisă în capitolele anterioare, poate fi surprinsă doar printr-o metodologie pluridisciplinară, fiecare metodă din cadrul ei aducându-şi propriile contribuții la înțelegerea diverselor sale aspecte. De aceea, în cercetarea „Femei şi bărbați în Clujul multietnic"[15], pe baza rezultatelor căreia îmi propun să discut aici despre ordinea de gen, am utilizat atât metode calitative, cât şi cantitative, urmărind să înțeleg relația dintre etnicitate şi gen în producerea concepțiilor culturale despre gen, etnicitate, relații

[15] Cercetarea a fost realizată în echipă, fiind coordonată de mine în cadrul Fundației Desire cu sprijinul Centrului de Resurse pentru Diversitate Etno-Culturală între august 2000 şi iulie 2001. Doresc să le mulțumesc şi pe această cale colegilor mei Nándor L. Magyari, Barbara Butta, Sidonia Grama Nedeianu, precum şi Simonei Bâtlan pentru colaborarea lor la toate fazele investigației.

interetnice, dar şi a practicilor sociale generatoare şi susținătoare de inegalități.

Ancheta sociologică prin chestionar[16] şi interviurile aprofundate[17] au abordat fenomenul prin întrebări legate de viața şi experiențele „oamenilor mici". Prin metoda cantitativă am generat date statistice reprezentative conform procedurii de eşantionare efectuate asupra populației vizate în legătură cu ordinea de gen[18]

---

[16] Ancheta sociologică prin chestionar a fost realizată pe un eşantion de 1.120 de indivizi, reprezentativ pentru oraşul Cluj, respectiv pe trei subeşantioane cuprinzând 847 români, 480 maghiari şi 200 romi. În pregătirea, desfăşurarea şi prelucrarea ei un rol important i-a revenit lui Nándor L. Magyari (vezi *Femei şi bărbați în Clujul multietnic*, Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2001, I).

[17] Interviurile aprofundate semistructurate, au fost realizate cu femei şi bărbați (24 români, 20 maghiari, 21 romi) de diferite categorii de vârstă şi ocupații.

[18] După R. W. Connell, definesc ordinea de gen sau regimul *gender* ca fiind o „stare de fapt a relațiilor de gen într-o instituție dată", în familie, la şcoală, la locul de muncă şi, aş adăuga, în felul în care statul defineşte rolul femeilor şi al bărbaților în realizarea a ceea ce el consideră ca fiind „bunul comun" al societății. Analiza regimului de gen trebuie să fie atentă la diviziunea muncii, la structura puterii şi la structurile mentale ale acestor instituții, dar şi la relațiile dintre regimurile de gen ale unor instituții diferite. Connell de exemplu ilustrează modul în care regimul domestic de gen - care prescrie munca legată de îngrijirea copilului şi de treburile gospodăreşti soției-mamă - se sprijină reciproc cu acel regim de gen al pieței muncii care oferă femeilor măritate slujbe cu jumătăți de normă, prost plătite şi cu prestigiu social redus. De aceea se întâmplă că „acest model de recrutare este justificat de stat pe baza presupunerii că femeile măritate doresc numai astfel de munci datorită

caracteristică vieții de cuplu, cu starea economică a femeilor şi bărbaților de diferite etnii, precum şi cu gândirea despre relațiile interetnice şi cu practica

---

responsabilităților lor domestice şi au nevoie de plăți modeste fiindcă salariile lor sunt numai bani de buzunar pe lângă venitul soțului şi, în acelaşi timp, diviziunea muncii în sfera domestică este explicată/ acceptată de soți printr-o referire la faptul că soțiile lor pot obține numai astfel de slujbe" (Connell, 1995: 38). Punctul meu de plecare în conceptualizarea regimului patriarhal de gen este ideea articulată şi de Katherine Verdery (1996), conform căreia inegalitățile „înnăscute" ale regimului patriarhal îi favorizează pe ocupanții rolurilor de gen masculine. După cum arată Gail Kligman (1995), o astfel de ordine socială construieşte ierarhiile în conformitate cu vârsta şi sexul, îi localizează pe bărbați în sfera publică, iar pe femei în sfera privată. Aceasta defineşte puterea bărbaților în familie ca formală şi îi deleagă în poziții care controlează în public relațiile interfamiliale, şi consideră femeile drept administratorii problemelor informale ale familiilor lor, şi ca pe mediatorii privați ai legăturilor dintre diverse familii. Totodată ea limitează spațiul social şi libertatea mobilității feminine şi, în general vorbind, atribuie înrudirii şi legăturilor familiale un rol social important, anume acela de a rezolva prin diferite mijloace informale problemele vieții cotidiene. Remarc că o analiză socio-culturală a regimului de gen trebuie să-şi focalizeze atenția asupra setului de mecanisme economice, sociale, politice şi culturale prin care diferențele dintre bărbați şi femei sunt transformate în inegalități sociale. Dacă diferențele dintre sexe se naturalizează şi sunt explicate în termeni biologici, atunci inegalitățile sociale construite pe aceste diferențe ajung şi ele să fie legitimate prin referire la „ordinea naturală a lucrurilor". Astfel, o asemenea analiză consideră identitatea de gen ca un instrument al construirii ierarhiilor sociale, ca unul dintre mecanismele prin care organizarea socială a diferențelor culturale funcționează într-o anumită societate.

acestora. Prin metoda calitativă am scos la iveală narațiuni dezvăluite în bogăția detaliilor şi prin sensurile atribuite experiențelor „feminine" şi „masculine" legate de viața de cuplu, de relația cu copiii şi părinții, de alegerea şi profesarea unei meserii, precum şi de concepțiile despre viața femeilor şi bărbaților.

Monitorizarea presei[19], focus-grupul[20] şi talk-showul[21] au interogat diferite aspecte ale dimensiunii instituționale a fenomenului investigat. Primul a schițat câmpul discursiv mediatic care participă la constituirea imaginilor publice ce pot să devină puncte de referință pozitive şi/ sau negative pentru autoidentificarea

---

[19] Monitorizarea presei de limbă română şi maghiară locală şi regională, precum şi a revistelor pentru femei în limba română a fost realizată în perioada octombrie 2000 – martie 2001 de către colega mea Barbara Butta (vezi *Femei şi bărbați în Clujul multietnic*, ed. cit., II).

[20] Participantele la interviul de grup au fost femei de diferite etnii, active în organizațiile neguvernamentale locale axate pe problematica intereselor şi drepturilor femeilor, în partide politice cu filiale în oraşul Cluj şi/sau în organizațiile de femei ale acestora, precum şi în sfera academică. Moderatoarea focus-grupului a fost Sidonia Grama Nedeianu, ea a prelucrat şi discuțiile înregistrate şi transcrise (vezi *Femei şi bărbați în Clujul multietnic*, ed. cit., III). Propunând spre discuție aceleaşi teme, interviul de grup a fost realizat şi la Iaşi, în organizarea Fundației Şanse Egale pentru Femei, partenera Fundației Desire în proiectul finanțat de către *CRDE*.

[21] La talk-show-ul cu tema „Rolul femeilor în transgresarea granițelor etnice" au participat, în fața unui public larg, în cadrul evenimentului „Alt Martie", organizat la Casa Tranzit în 30 martie 2001, reprezentante ale unor organizații de femei din România şi Serbia.

oamenilor (şi) în termeni etnici şi de gen. Interviul de grup şi talk-showul (chiar dacă cel din urmă nu este o metodă de cercetare), prin reflecţiile publice ale participanţilor/ participantelor asupra propriului activism social, au relevat contribuţia diverselor organizaţii publice la redefinirea „feminităţii" şi „masculinităţii" în contextul nostru postsocialist, printre altele şi la formarea gândirii despre rolul femeilor în relaţiile interetnice.

Etnicitatea, genul şi ordinea de gen

În ancheta sociologică, pentru operaţionalizarea termenului de ordine de gen am folosit următorii indicatori: diviziunea sexuală a muncii, relaţii de putere în viaţa de familie, concepţii despre rolul şi locul femeilor şi bărbaţilor în familie şi în afara ei. În chestionar aceşti indicatori au apărut „traduşi" în mai multe întrebări concrete, referitoare la practici şi concepţii legate de treburile gospodăreşti şi creşterea copiilor, la concepţii despre locurile de muncă adecvate femeilor şi bărbaţilor, la luarea deciziei în familie în raport cu diverse probleme, la ocurenţa violenţei domestice şi sexuale în familie şi în mediul înconjurător, la concepţii despre egalitatea între femei şi bărbaţi, la caracteristicile asociate cu feminitatea şi masculinitatea şi altele. Puţin mai încolo voi reconstitui fragmente din baza de date pentru a semnala măsura în care etnicitatea şi genul organizează

diferențele într-o anumită ordine/ ierarhie socială şi, în particular, în ceea ce numim ordine de gen.

Interviurile aprofundate m-au ajutat, la rândul lor, să descriu şi să înțeleg în detaliu experiențele legate de ordinile de gen şi sensurile atribuite acestora de către persoane de etnie, sex, vârstă şi statut ocupațional diferit. Interlocutorii noştri au fost rugați să ne povestească despre viața lor, ghidându-se după câteva întrebări generale şi specifice care focalizau atenția pe anumite teme şi momente cruciale ale vieții, dar au fost lăsați să vorbească liber despre fiecare temă şi să povestească cât doresc. În ansamblu, cele mai multe povestiri au fost redate în legătură cu aprecierea vieții femeilor şi bărbaților (inclusiv în termeni comparativi, precum şi în legătură cu imaginea despre femeia ideală şi bărbatul ideal, cu avortul, cu mamele singure, cu concepții despre trăsăturile ce trebuie educate la fete şi la băieți). Dar multe şi nuanțate au fost şi narațiunile despre viața de cuplu (referitoare la idei despre căsătorie, despre luarea deciziei în familie, despre femeia cu multiple responsabilități, despre bărbatul care se ocupă de treburile casnice şi de creşterea copiilor). Povestirile au relevat, desigur, şi alte teme, asupra cărora însă lucrarea de față nu reflectează, limitându-se să le utilizeze pe cele menționate în interpretarea ipostazei femeii care lucrează în afara familiei, aşa cum se încadrează aceasta în ordinea de gen intrafamilială.

Frecvența concepțiilor şi practicilor care acompaniază inegalitățile de gen

Eşantioanele folosite în anchetă au fost probabiliste, s-au realizat pe baza adresei a 1.800 de familii, aleator alese pentru interviuri. Ele sunt reprezentative la nivelul populației Clujului, dar şi la nivelul comunităților româneşti, maghiare şi rome din oraş. Față de procentajele etniilor în totalul populației, în subeşantioanele definite prin etnie am supraponderat numărul persoanelor de etnie maghiară şi romă, astfel încât am lucrat pe un subeşantion de români de 847 de persoane, unul de maghiari de 480 de persoane, unul de romi de 200 de persoane, unul de oraş, supraponderat, compus din 1.527 persoane, şi un eşantion reprezentativ pentru oraş de 1.145 de persoane.

Datele prezentate aici exprimă frecvența concepțiilor şi practicilor legate de temele investigate prin comparația făcută între cele trei etnii, precum şi între bărbații şi femeile celor trei etnii, utilizând subeşantioanele. De aceea, comparând frecvențele, trebuie să luăm în considerare că maghiarii şi romii au fost supraponderați în aceste eşantioane şi că aici, de fapt, distribuția frecvențelor este reprezentativă în cadrul celor trei subeşantioane, respectiv pentru eşantionul de oraş supraponderat.

Răsfoind în baza de date rezultată din investigația empirică ne putem da seama că ordinea de gen

caracteristică familiilor de azi este diversificată, iar stratificarea socială devine şi ea tot mai accentuată. Ele fiind în flux, provocarea mare față de realitățile contemporane este înțelegerea proceselor materiale şi simbolice care repoziționează femei şi bărbați de diferite etnii în ierarhiile sociale în reconstituire. Totuşi, unele aspecte ale relațiilor de gen au rămas sub impactul modelelor tradiționale (celor care situează femeia în sfera rolurilor domestice şi/ sau le „exploatează" mai accentuat în acest domeniu chiar şi în condițiile în care ea aduce venit în casă), şi că principiile diviziunii sexuale a muncii în familie şi în viața publică continuă să reproducă inegalitatea între femei şi bărbați.

Privind frecvența tipurilor de gospodării în funcție de cine aduce venituri în casă în cazul românilor, maghiarilor şi romilor din oraş, putem observa că în primele două cazuri în marea majoritate a gospodăriilor (circa 74%) atât femeia, cât şi bărbatul aduc venituri în casă, dar în cazul romilor această cifră se reduce la 25%, în timp ce în eşantionul supraponderat de oraş ponderea acestui tip de gospodărie este de 68,3%. Dincolo de considerentele materiale, valoarea atribuită muncii în afara casei reiese din acele grafice care arată că – indiferent de etnie – cea mai mare pondere a bărbaților (circa 77%) şi a femeilor (circa 70%) nu ar opta să stea acasă nici dacă şi-ar putea permite financiar. Acest fapt poate fi considerat ca semn al depăşirii gândirii tradiționale despre „locul natural" al femeii, precum şi despre distincția între domeniul privat, ca sferă a

femeilor, şi cel public, atribuit bărbaților. Totuşi, mai mult decât de jumătate dintre bărbați şi dintre femei (acest procent fiind mai ridicat la romi) consideră că nu este acceptabil ca un bărbat să rămână acasă din motive familiale, ceea ce relevă considerarea acestei opțiuni ca incompatibilă cu masculinitatea „adevărată" şi/ sau persistența normelor sociale care sancționează acest tip de comportament. Totodată, cei mai mulți dintre intervievați, indiferent de etnia lor, consideră că femeile suportă mai uşor şomajul (47,1% dintre bărbații români şi 48,4% dintre femeile române, 31,1% dintre bărbații maghiari şi 37,2% dintre femeile maghiare, precum şi 47,8% dintre femeile rome. Este interesant de observat aici că 48% dintre bărbații romi cred contrariul, anume că bărbații sunt cei care suportă mai uşor şomajul).

Pentru a vedea discrepanța dintre schimbarea statutului femeii în funcție de angajarea sa pe piața muncii şi dintre menținerea principiilor tradiționale ale diviziunii muncii în familie, putem observa datele, care ne arată distribuția concepțiilor despre participarea femeilor şi bărbaților la educația copiilor. Acestea dovedesc că nu există diferență prea mare între cele trei etnii în gândirea despre şi practica legată de rolul predominant care îi revine femeii în raport cu această sarcină: 62,9% dintre femeile române şi 51,5% dintre bărbații români, 67% dintre femeile maghiare şi 59,3% dintre bărbații maghiari, precum şi 69,6% dintre femeile

rome şi 80% dintre bărbaţii romi afirmă că în familia lor mama se ocupă mai mult de creşterea copiilor.

Inegalităţile intrafamiliale generate dintr-un sistem de putere care alocă femeilor mai multe obligaţii în viaţa domestică, chiar dacă ele participă (în mod egal sau inegal) la asigurarea veniturilor necesare familiei, cel puţin la nivelul percepţiei, se estompează oarecum prin practicile de luare a deciziilor în legătură cu diverse probleme. În marea majoritate a cazurilor femeile se simt puternice, după cum ne şi putem aştepta, în deciziile legate de amenajarea locuinţei şi de alegerea şcolii pentru copii, în timp ce în raport cu factori ce asigură o mai mare mobilitate socială (de exemplu alegerea localităţii de domiciliu şi a maşinii) bărbaţii au ultimul cuvânt de spus. Şi în părerile despre decizia asupra avortului găsim asemănări în cele trei subeşantioane: majoritatea dintre bărbaţii români, maghiari şi romi (62,3%; 64,1% şi 54,9%) consideră că decizia asupra avortului trebuie să fie o decizie comună, ei toţi cred că această decizie nu este în primul rând un drept al femeii. La acest capitol, părerile femeilor arată oarecum diferit, mai ales în cazul femeilor rome, dintre care numai 28,6% consideră acest drept a fi al ambilor parteneri, în timp ce 22,6% cred că biserica trebuie să aibă ultimul cuvânt de spus în raport cu această opţiune, dar atât femeile maghiare cât şi cele române tind mai ales spre limitarea dreptului femeii de a decide asupra propriului corp în favoarea cuplului.

Cu privire la frecvența anumitor concepții despre egalitatea între femei şi bărbați, există diferențe semnificative între femeile şi bărbații de etnii diferite. Pe eşantionul supraponderat de oraş bărbații consideră într-o pondere de 29,2% că egalitatea constă în drepturi egale (ponderea femeilor din această categorie fiind de 19,3%), în timp ce femeile au o pondere mai mare (de 24%) în categoria celor care cred că egalitatea înseamnă obligații familiale egale, față de bărbați (dintre care numai 17% consideră acest lucru). Este interesant de văzut diferențierea în interiorul etniilor şi între etnii: în timp ce în eşantionul de romi 32% dintre bărbați cred în importanța obligațiilor familiale egale, tot pe acest eşantion doar 14,1% dintre femei gândesc astfel, în timp ce la români şi la maghiari această părere este exprimată de mai multe femei decât bărbați.

Răspunsurile la întrebarea „de ce nu există egalitate între sexe" relevă o diferență de gen semnificativă care se pare că persistă indiferent de etnie: ponderea femeilor care sunt convinse că nu există egalitate pentru că femeile lucrează mai mult acasă se situează între 40% şi 43,6%, în timp ce bărbații consideră doar în jurul mediei de circa 25% importanța acestui factor. De asemenea, este genizată şi concepția despre cauzele imposibilității egalității dintre sexe. De exemplu, pe eşantionul populației maghiare 57,1% dintre bărbați consideră că aceasta se datorează diferențelor biologice şi doar 28,6% cred că aşteptările sociale diferite generează inegalitatea, în timp ce nici una dintre femeile acestui subeşantion nu

consideră diferențele biologice drept cauze ale inegalității, în schimb 62,5% dintre ele sunt de părere că aşteptările sociale diferă în cazul femeilor şi bărbaților şi, prin urmare, de aceea nu este posibilă egalitatea între ei. Diferența de gen în raport cu această problemă este observabilă şi pe subeşantionul românesc: față de 30,4% (procentul bărbaților), doar 18,4% dintre femei consideră diferențele biologice ca fiind cauzele inegalității, iar în raport cu cele 34,8% (procentul bărbaților) mai multe femei (47,4%) sunt de părere că egalitatea este imposibilă datorită aşteptărilor sociale diferite. Educația se defineşte şi ea ca un factor important al producerii inegalității, mai ales în cazul bărbaților romi care, în procent de 40%, explică imposibilitatea egalității prin educația diferită pe care fetele şi băieții o primesc.

Inegalitățile de gen, percepute, după cum am văzut, în moduri atât de diferite, se reflectă şi în termeni materiali/ financiari. Baza noastră de date ne arată că în majoritatea gospodăriilor, indiferent de etnia persoanelor, bărbații au un venit mai mare decât femeile (59,2% dintre bărbații români şi 51,4% dintre femeile române; 62% dintre bărbații maghiari şi 41,3% dintre femeile maghiare; 74% dintre bărbații romi şi 67% dintre femeile rome au afirmat acest lucru). Pe subeşantionul romilor 52,2% dintre bărbați trăiesc în gospodării unde venitul pe persoane este sub 0,6 milioane lei, dintre femeile aceluiaşi subeşantion 55,4% trăind în astfel de gospodării, în timp ce numai 14,9% dintre bărbații şi

15,6% dintre femeile din eşantionul supraponderat de oraş aparţin unor astfel de gospodării. Aceasta arată distanţa socială, inegalităţile materiale dintre romi şi restul populaţiei. În categoria de „persoane cu venit pe persoane peste 3 milioane", regăsim 13,1% dintre bărbaţii şi 6,8% dintre femeile din subeşantionul de români, 2,5% dintre bărbaţii şi 2,1% dintre femeile din subeşantionul maghiar, 3,3% dintre bărbaţii şi 0% dintre femeile din subeşantionul de romi, în timp ce 8,2% dintre bărbaţii şi 4,6% dintre femeile din eşantionul de oraş supraponderat se situează în această categorie. Aceste date ne arată din nou inegalităţile dintre diverse etnii, dar şi cele dintre femeile şi bărbaţii de o anumită etnie.

Faptul că diferenţa etnică şi de gen este transformată în inegalitate ni se relevă şi dacă privim ponderea gospodăriilor incomplete care au cap de gospodărie bărbaţi sau femei în diverse categorii socio-materiale. În cazul gospodăriilor incomplete, care au cap de familie bărbaţi, în 9,8% dintre cazuri venitul pe persoane este sub 0,6 milioane, în 19,6% dintre cazuri se situează între 0,6-0,9 milioane, în 12% dintre cazuri se situează între 09,-2,5 milioane, în 22,8% dintre cazuri între 1,25-1,75 milioane, în 16,3 % dintre cazuri între 1,75-3 milioane, iar în 19,6% dintre cazuri venitul pe persoane se situează peste 3 milioane. În cazul gospodăriilor incomplete cu cap de familie femei, este mult mai scăzut procentul cazurilor care au peste 3 milioane (doar 7,1%), cum, de asemenea, este mai scăzut şi procentul cazurilor cu venituri pe persoane între 1,25-1,75 milioane (19,2%) şi

al celor cu venituri între 1,75-3 milioane (11,2%), şi este mai ridicat procentul cazurilor cu venituri pe persoane sub 0,6 milioane (16,1%), şi procentul cazurilor cu venituri între 0,9-2,5 milioane (27,2%). Situaţia materială a femeilor singure şi a bărbaţilor singuri (capi de gospodărie ai nucleelor incomplete) este mai echilibrată în cazul gospodăriilor unde venitul pe persoane este între 0,6 şi 0,9 milioane lei (19,2% dintre gospodăriile incomplete cu cap de gospodărie femei se situează în această categorie de venituri, şi, după cum am văzut puţin mai sus, acest procent este de 19,6% în cazul bărbaţilor).

Sensuri trăite ale modificării ordinii de gen tradiţionale

Naraţiunile culese despre condiţia femeilor şi bărbaţilor care aduc venituri în casă relevă modalităţile concrete în care genul organizează viaţa socială şi itinerariile individuale, fiind afectat, la rândul său, de starea materială şi socială a persoanelor în cauză. Ca şi construcţie socială, genul se dovedeşte a fi un principiu care distribuie indivizii de sex diferit în diverse roluri care, pe bază de sex - ierarhizându-i în acelaşi timp -, asociază anumiţi indivizi cu anumite caracteristici, comportamente, activităţi, care include/ exclude anumiţi indivizi în/ din anumite sfere şi care astfel transformă diferenţa în inegalitate, legitimând-o pe cea din urmă cu „deosebiri biologice". Cercul vicios al concepţiilor

culturale şi practicilor sociale ni se relevă şi cu această ocazie: concepţiile culturale asociază femeile şi bărbaţii cu anumite ipostaze, şi astfel legitimează anumite practici sociale de convieţuire în cadrul cuplului, la fel cum practicile respective se legitimează prin anumite concepţii despre normalitatea „feminină" şi „masculină" şi reproduc credinţa în valabilitatea lor.

Din naraţiunile culese reiese clar că ordinea de gen caracteristică unui cuplu este marcată de condiţiile materiale, conceptele culturale şi relaţiile de putere. Ea nu este o ordine definibilă prin perfecţiunea generată din complementaritatea estetică a celor două sexe, ci este un regim politic, structurat de nevoi materiale, de strategii de negociere asupra poziţiilor, de relaţii de putere în care miza convieţuirii constă în menţinerea unui echilibru între impunerea unei ordini care avantajează pe cel/ cea cu putere şi între acceptarea nevoii celuilalt de a avea satisfacţia respectării propriilor interese.

În opiniile despre participarea femeilor şi bărbaţilor la treburile casnice se poate depista un paradox ale cărui soluţii se caută şi ele: paradoxul se generează între recunoaşterea nevoii de a participa în mod egal la aceste activităţi (deci între acceptarea unor modele de comportament care ies din tiparele tradiţionale ale „feminităţii", „masculinităţii" şi despărţirii tranşante a lor), precum şi între presupunerea că „societatea" sancţionează comportamente şi însuşiri androgine. Soluţia la acest paradox trăit se găseşte de multe ori în definirea participării bărbaţilor la treburile gospodăreşti

în termenii „ajutorului" pe care soțul îl dă soției, şi nu în termenii definirii acestor activități ca fiind adecvate bărbaților. Dintr-un alt punct de vedere, sintagma „acasă soții trebuie să-şi ajute soțiile" reproduce convingerea de bază conform căreia, în fond, treburile gospodăreşti țin de obligațiile naturale ale femeilor care pot fi cel mult asistate de către bărbați în aceste activități. Mai mult, de multe ori această gândire se reflectă în şi se reproduce şi prin argumentele aduse în favoarea copiilor fete: „este bine să ai fată, pentru că ea îşi poate ajuta mama". În aceste condiții, rolul definiției relației între soț şi soție ca unul de ajutor dat de către soț soției este de a menține de fapt granițele între roluri, este, s-ar putea spune, o etapă de tranziție de la delimitarea tradițională clară a rolurilor masculine şi feminine la o stare în care caracteristici, comportamente, activități considerate tradițional a fi feminine şi/ sau masculine se regăsesc amestecate la ambele sexe fără a se considera că acest lucru este ceva „anormal".

Privind condițiile materiale în care se ia decizia ca femeia să lucreze în afara familiei, din narațiunile culese putem identifica două ipostaze extreme:

- în condiții materiale sărace femeii i se impune să lucreze, argumentul adus accentuează că fără banii aduşi de ea în casă, familia nu s-ar descurca (în aceste situații „şansa" femeii de a lucra este definită în termenii nevoii materiale, a obligației economice față de familie);

- în condiţiile bunăstării economice femeii i se recunoaşte dreptul să lucreze de dragul de a lucra, importanţa câştigului material fiind uneori chiar banalizată.

Pe lângă termenii economici, alte categorii, cele de ordin moral şi spiritual în primul rând, sunt utilizate şi ele atunci când se discută despre importanţa prezenţei femeii pe piaţa muncii. În acest sens se afirmă:

- „femeia are nevoie de independenţă faţă de bărbat";
- „este un sentiment minunat dacă femeia câştigă la fel de bine ca şi bărbatul";
- „femeia de azi nu poate să stea numai lângă cratiţă, aşa cum a stat bunica ei".

Însă oricum s-ar motiva, recunoaşterea nevoii şi posibilităţii ca femeia să câştige venituri din activităţile prestate pe piaţa muncii nu este neapărat dublată de schimbarea concepţiilor culturale despre tradiţionala diviziune a muncii în cadrul familiei. În acest sens este important de văzut care este impactul prezenţei femeilor pe piaţa muncii asupra diviziunii muncii în familie, şi - în aceste condiţii - dacă se schimbă, cum se schimbă concepţiile despre trăsăturile/ activităţile asociate cu „femeia adevărată" şi despre valoarea diferitelor tipuri de munci. De obicei, treburile casnice sunt considerate ca fiind la fel de importante şi valoroase ca munca prestată în afara familiei. Totuşi, cele două tipuri de munci sunt asociate cu stări diferite: cea de acasă este definită ca una de rutină şi de plictiseală, iar cea din afara casei, ca una

care aduce satisfacții personale (inclusiv materiale) şi recreere socială. Astfel, cele două se evaluează diferit şi în această ierarhie cele dezavantajate sunt femeile. Ele sunt puse în situația de a alege între a lucra numai acasă şi între a lucra şi în afara casei, dar cu condiția de a satisface rolurile lor domestice. În fine, experiența care marchează viața femeilor şi în acest ultim caz este caracterizată prin dorințe şi idei de genul:

- „să-mi văd bine familia şi copiii, iar dacă ei sunt bine, eu sunt mulțumită";
- „când se mărită, femeia trebuie să ia în calcul că s-ar putea să aibă doi copii, soțul ei şi copilul pe care-l naşte";
- „femeia trebuie să se gândească la treburile casei şi să organizeze şi timpul soțului şi treburile sale".

În aceste condiții, sursele puterii femeii sunt definite ca şi constând din „abilitatea lor de a duce greul" şi de „a lucra de două ori mai mult ca bărbații", din „dorința lor de a dovedi că şi ele sunt la fel de capabile ca şi bărbații", dar şi din capacitatea de a-şi exploata frumusețea şi intuițiile pentru „a aranja până la urmă lucrurile aşa cum vrea ele", precum şi din tendința de „a trăi cu mai multă sensibilitate toate întâmplările vieții". Față-n față cu aceste provocări, bărbații exprimă adeseori păreri contradictorii despre „femeia care face carieră", gândindu-se, probabil, şi la „primejdiile" inerente schimbării poziției lor în familie, precum reflectă următoarele afirmații:

- „femeia cu carieră este o şansă pentru bărbatul care este partenerul unei astfel de femei, cu condiția ca femeia să nu aibă în acelaşi timp şi temperamentul unui lider dominator, pentru că atunci ar transforma un asemenea partener într-o anexă";
- „ideal ar fi, mi-ar plăcea să o țin pe soția mea acasă, să-mi pot permite să se dedice mai mult îngrijirii, educării copilului şi să nu aibă stressul de astăzi".

Oricum ar fi privită şansa şi dreptul femeii de a lucra în afara familiei, faptul că bărbatul nu se ocupă mai mult de treburile casnice este adeseori „explicat" prin faptul că soția are un „spirit mai pragmatic", are „mai multă îndemânare", sau „nu te lasă să te bagi", de aceea, trebuie „să-i dai mână liberă, să ai încredere în ea în treburile casei". Deci, chiar dacă există un consens cu privire la principiul conform căruia se realizează diviziunea muncii în familie („dacă femeia şi bărbatul lucrează la fel în afara casei, atunci femeii nu i se poate pretinde să facă toate muncile casnice precum a făcut bunica sa care a stat acasă"), există oarecare dubii referitoare la natura pozitivă a schimbării vieții de cuplu tradiționale:

- „sunt cazuri în care femeia aduce mai mulți bani în casă şi dictează în casă, deci ea poartă pantaloni în casă şi sunt bărbații care nu au ce face, deci dacă ei nu-s capabili să aducă mai mult, să fie în

competiție, nu au ce face, deci ei trebuie să tacă, să accepte, şi asta întoarce lumea pe dos";

- „femeia trebuie să fie supusă bărbatului, cum scrie şi în *Biblie*, dar supunere aşa, să nu o transformi pe ea în roaba casei, dar totuşi, să cedeze la nevoie ... iar bărbatul să aducă cât mai mulți bani şi totuşi să țină cont de minimele pretenții feministe şi să înțeleagă că femeia, pe lângă părți materiale, mai are nevoie şi de spirit, să nu o blocheze în a-şi face micile tabieturi";

- „femeile care lucrează au putere, în sensul că stimații bărbați nu mai pot să-şi aroge că eu te țin, eu te fac şi de aici cred că şi ambiția femeii de a fi egală cu partenerul ei, ca să scape de reproşurile acestea";

- „soțul meu este capul familiei şi trebuie să îşi asume mai multe responsabilități pe care chiar şi le asumă ... e firesc să fie mai dificilă viața lui şi prin munca pe care o desfăşoară, programul lui e mai încărcat ... invers n-ar fi bine, femeia trebuie să aibă mai mult timp liber decât bărbatul, cred că este firesc şi pentru casă, şi pentru sine, şi pentru copii".

Situația materială a familiei este şi ea amintită ca factor important, care structurează condiția femeii muncitoare, poziția ei față de bărbat, posibilitatea unei vieți de cuplu bazate pe principiul egalității. Uneori câştigurile mai bune, maşina personală, aparatura casnică, alteori angajarea unui baby-sitter, iar alteori facilitățile care ar trebui acordate de către stat (cum ar fi

asigurarea mesei de prânz la locul de muncă, dotarea mai bună a creşelor, grădinițelor, şcolilor, sau chiar discriminarea pozitivă) sunt considerate a fi soluțiile la inegalitatea domestică la care sunt supuse femeile. Există, deci, o percepție a diferenței între femei şi bărbați care se transformă în dezavantajul femeii, chiar şi în cazurile în care „tuturor le merge greu în această sărăcie". Dar ea nu este acompaniată întotdeauna de dorința bărbaților (şi a femeilor) de a schimba principiile diviziunii muncii în familie. Astfel, din nou, ajutorul se aşteaptă din partea „societății" şi „statului", nu se realizează conexiunile dintre lumea patriarhală din interiorul şi din exteriorul familiei. Aspect care este poate şi mai puțin conştientizat în condițiile bunăstării materiale în cazul unor cupluri care, bazându-se financiar pe veniturile bărbatului, nu consideră transformarea inegalității domestice (uneori asociată cu dependența femeii de soț) în neşansa femeii de a se afirma în afara familiei asemenea partenerului. La baza acestor situații stă de fapt percepția stărilor proprii ca fiind de inegalitate, de dezavantajare sau, din contră, ca fiind compromisuri şi/ sau normalități acceptate, care asigură „înțelegerea" şi conviețuirea paşnică a celor doi. Dacă în unele cazuri se vorbeşte despre neîmplinirile femeilor pe plan profesional, şi pentru a „salva", poate, *status quo*-ul familial care asigură un oarecare echilibru în viața lor, acestea se văd a fi soluționate prin schimbarea unor mentalități şi practici întâlnite la locul de muncă:

- „este important ca femeile să nu se eticheteze ca incapabile, să nu se considere mai puțin

competitive şi profesionale la locul de muncă din cauză că au copii";

- „femeia trebuie să fie ajutată să se simtă importantă la locul de muncă, să i se aprecieze munca la fel ca şi cea a unui bărbat";
- „unde majoritatea sunt femei la o societate sau întreprindere, ele sunt prost plătite, dar acolo unde majoritatea sunt bărbaţi, acolo săracele femei mai au noroc să se strecoare cu acelaşi salariu ca şi bărbaţii".

Experienţe genizate şi poziţii subiect pentru femei

Experienţa feminităţii şi masculinităţii este întotdeauna încorporată în regimuri de putere şi dobândeşte semnificaţie în cadrul unei ordini sociale şi culturale mai largi. Poziţiile subiect genizate sunt constituite printr-o serie de politici publice care au impact diferit asupra femeilor şi bărbaţilor şi sunt trăite ca experienţe genizate prin performarea rolurilor de gen, a setului de obligaţii şi drepturi ce le revin în viaţa cotidiană. Toate drepturile garantate de stat (dreptul la muncă, accesul la educaţie, oportunitatea de a participa la viaţa publică etc.) sunt trăite diferit în condiţiile unei societăţi „egalitariste" socialiste, ale unei economii de penurie şi ale unui regim politic centralizat şi au alte valenţe în contextul unei societăţi de clasă, a unei societăţi de consum şi a economiei de piaţă. Unele sunt

sensurile implicate atunci când „femeia emancipată" ca poziție socială este inventată de un regim autoritar şi este definită – trăită chiar – ca o „obligație patriotică", şi alta este importanța pe care o dobândeşte dacă această poziție este câştigată în urma unor lupte duse de indivizi autonomi. Unul este setul de responsabilități şi satisfacții presupuse de un regim pronatalist, care incriminează dreptul femeii de a-şi controla propriul trup şi o forțează să procreeze din datorie națională, altfel este percepută situația respectivă într-o societate democratică, unde dreptul femeii de a decide în legătură cu capacitatea sa reproductivă este recunoscut atât prin legislație, cât şi la nivelul mentalităților cotidiene. În fine, ele implică diferite strategii de viață şi sentimente aferente în arene sociale unde principiul diviziunii sexuale a muncii a cunoscut schimbări esențiale atât în familie, cât şi în sfera extradomestică, şi în acele zone unde viața privată rămâne patriarhală în timp ce femeia dobândeşte dreptul formal de a-şi asuma roluri extrafamiliale.

Analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă interoghează modalitățile prin care genul se intersectează cu etnicitatea, clasa, şi alte mărci ale diferenței, şi prin care ordinile de gen cotidiene se intersectează cu regimurile prescrise/ făcute posibile de către discursuri şi instituții publice. Ea se interesează de modul în care construcțiile ideologice ale genului şi experiențele subiective ale feminității şi masculinității se constituie reciproc. Totodată, ea studiază modalitățile prin care granițele sociale şi diferențele culturale se construiesc

între femei şi bărbaţi, precum şi în interiorul categoriei femeilor şi în interiorul categoriei bărbaţilor de către practicile oficiale şi prin mecanismele vieţii cotidiene.

După ce am prezentat în acest studiu câteva dintre aspectele experienţelor produse la răscrucea dintre identificarea etnică şi de gen – aşa cum se pot observa ele într-un context concret prin metodele cercetării empirice –, în textul următor voi discuta despre poziţiile subiect ale femeilor constituite prin discursurile şi instituţiile publice ale României socialiste şi postsocialiste.

PATRIARHATE, FEMINISME ŞI POZIȚII SUBIECT PENTRU FEMEI

Aşa cum am dezvoltat în capitolele I şi al II-lea ale cărții, identitatea de gen se formează la răscrucea dintre pozițiile subiect prescrise de discursuri şi instituții sociale ale femeilor şi bărbaților de diverse etnii, vârste, ocupații, clase sociale, orientări sexuale şi dintre trăirile (subiective) ale acestor poziții, articulate în experiențele genizate personale. O analiză sensibilă față de complexitatea problemei identitare trebuie să abordeze toate aceste niveluri ale fenomenului, înțelegând, până la urmă, modalitățile prin care ele se suprapun şi se structurează reciproc în punctele de întâlnire dintre sistem şi individ. Sistemul discursiv şi instituțional al unei societăți oferă indivizilor un set de categorii identitare prin care ei să se autodefinească şi să-i definească pe ceilalți, precum şi o scară valorică de ierarhizare/ abordare prioritară a acestor identități. Dar

puterea sistemului nu se manifestă doar în această construcție pozitivă a „ofertei", ci se exercită şi în sens negativ, adică prin impunere, limitare, excludere (şi, desigur, nu înseamnă doar producerea simbolică/ culturală a identităților, ci şi localizarea indivizilor definiți prin anumite categorii identitare în poziții cu anumite beneficii materiale şi sociale). Însă, până la urmă, performanța individului este practica prin care puterea respectivă se realizează ori nu, sau, în marea majoritate a cazurilor, funcționează între acceptarea/ reproducerea ei şi negarea/ schimbarea sa. Experiențele genizate, precum şi alte experiențe identitare, se constituie între acomodarea la şi rezistența față de regimul de gen normativ, hegemonic.

Pe baza acestor considerente generale, în acest studiu îmi propun să descriu şi să interpretez regimurile de gen (oficiale) socialiste şi postsocialiste din România, modalitățile prin care acestea au reprodus/ reproduc patriarhatul şi, implicit, poziții subiect subordonate femeilor. În fine, îmi exprim convingerea conform căreia feminismul are o putere eliberatoare față de persoanele localizate în astfel de poziții tocmai prin abilitatea sa de a construi un nou subiect feminin, autonom, capabil să conteste autoritatea regimului şi să-şi exercite libertatea personală fără să fie marginalizată şi criminalizată pentru asta.

Complicitatea dintre naționalism şi socialism în producerea patriarhatului

Socialismul nu a eliberat femeile de sub opresiunea regimul patriarhal, ci, după cum mulți cercetători argumentează (de exemplu Einhorn, 1993; Verdery, 1996; Kligman, 1998), a schimbat patriarhatul privat cu cel public, al statului, practicat de altfel prin diferite mijloace față de diferiți subiecți, şi nu doar față de femei. De pe urma acestei „emancipări" femeile n-au putut învăța ce înseamnă să acționeze ca cetățeni autonomi. Din contră, s-au obişnuit să depindă de statul paternalist care oferea slujbă pe o viață, sprijin maternal şi pensii „fiicelor" recunoscătoare, şi au experimentat ce înseamnă să stea la discreția statului care le controla trupul şi le limita drastic drepturile reproductive. În literatura de specialitate există pe această temă un acord asupra faptului că socialismul, ca proiect de modernizare, a adus schimbări importante în situația femeilor, făcând posibilă pentru ele participarea la sistemul educației în masă şi utilizarea dreptului la angajare deplină. Totuşi, este necesar să ne amintim că dobândirea acestor drepturi n-a rezultat din mişcarea femeilor ca subiecte independente, ci a fost parte a unei politici culturale şi economice care definea poziția de subiect a femeilor ca fiind în mod egal subordonată cu cea a bărbaților față de statul-național paternalist. Ceea ce s-ar putea considera a fi câştigul femeilor privit în contextul său mai larg, a fost devaluat de către implicațiile întregii politici socialiste. Până la

urmă, sensul lui s-a legat strâns de trăirile personale ale condiției de cetățean femeie în România; în speță de experiențele politicii pronataliste severe, de povara multiplelor responsabilități resimțită într-o economie de penurie, de perceperea de sine ca individ dependent de, recunoscător față de şi proprietate a „Națiunii" şi a „Statului".

Aşa cum observă Barbara Einhorn, din legătura între revoluția socialistă şi emanciparea femeilor a rezultat noțiunea, reductivă din punct de vedere conceptual, că prezența pe piața muncii nu a fost doar o condiție necesară, ci şi suficientă a „emancipării" femeilor. Proclamând egalitatea femeilor cu bărbații, constituția timpurie a statelor socialiste a garantat femeilor drepturi legale – dar a existat o lipsă de recunoaştere a câtorva chestiuni mai generale, cum ar fi diviziunea domestică a muncii şi discriminarea pe bază sexuală (Einhorn, 1993). O contradicție majoră în definirea socialistă a rolului femeii a fost produsă în termenii funcției lor productive şi reproductive (şi de îngrijire a copilului). În contextul industrializării socialiste şi a dezvoltării economice extensive, din perspectiva statului, femeile au fost văzute întâi de toate sub raportul potențialului lor productiv şi, din perspectiva familiei, munca lor pentru recompense în economia de stat a fost considerată un element necesar al venitului familial. Dar, ca un rezultat al recunoaşterii penuriei potențiale de forță de muncă (care punea în pericol planul pe termen lung de dezvoltare economică al

Partidului Comunist), în România o campanie pronatalistă intensivă (din octombrie 1966) a făcut avorturile şi divorţurile aproape imposibil de obţinut şi a crescut taxele plătite de adulţii fără copii, căsătoriţi ori ba (Mary Ellen Fischer, 1985). Pe lângă aceasta, în timp ce femeile erau mobilizate pe piaţa muncii, segregarea sectorială tipică pentru societăţile noncomuniste a continuat sub guvernarea Partidului Comunist. Aşa cum au arătat Mary Ellen Fischer şi Doina Pasca Harsanyi, sectoarele unde munceau femeile au primit investiţii şi remuneraţii mai mici şi mai puţine decât cele mai multe arealuri „masculine" (deci bărbaţii au păstrat în continuare poziţiile de putere pentru ei), ele fiind concentrate în slujbe cu un prestigiu şi o remuneraţie scăzute (Fischer şi Harsanyi, 1994).

Literatura despre modul în care munca femeilor a fost evaluată (aceasta din urmă fiind văzută în mod predominant ca având o importanţă economică şi un prestigiu social mai mic decât cea a bărbaţilor), pare să fie de acord că, dincolo de propria contribuţie la inegalităţile de gen (sub suprafaţa ideologiei egalitare), regimul socialist a reîntărit caracterul patriarhal al societăţii româneşti tradiţionale. Cu privire la aceasta, Doina Pasca Harsanyi vorbeşte despre cum s-a întărit segregarea ocupaţională prin trasarea unei linii demarcatoare între munca uşoară potrivită pentru femei (în sectoare precum industria textilă şi alimentară, serviciile, educaţia, sănătatea) şi munca grea (prelucrarea metalelor, industria construcţiilor şi mineritul), potrivită pentru bărbaţi.

Drept rezultat, deşi cele mai multe femei munceau şi erau educate să aibă o profesie şi să-şi petreacă anii activi pe piaţa muncii, ele s-au regăsit grupate nu numai în sectoarele feminizate ale economiei, ci şi la baza ierarhiei ocupaţionale, câştigau mai puţin şi au dobândit prestigiu mai mic datorită slujbelor lor (Harsanyi, 1995). Barbara Einhorn ridică aceeaşi chestiune într-un alt context, arătând că unul dintre cele mai mari paradoxuri experimentate de femei în timpul socialismului era faptul de a fi „emancipate" fără a fi evaluate pozitiv în acest termen, mai mult chiar, de a resimţi drepturile acordate ca şi pedeapsa de a purta tripla povară în calitatea lor de soţii-mame-muncitoare. Socialismul nu a subliniat drepturile femeilor sau inegalităţile de gen din înăuntrul şi/ sau din afara familiei, ci dimpotrivă, a discreditat implicarea femeilor în viaţa publică în direcţia obţinerii egalităţii (Einhorn, 1993).

Proiectul românesc de construire a socialismului a promis să confere putere femeilor considerându-le ca muncitori egali cu bărbaţii, şi ca cetăţeni egali cu bărbaţii câtă vreme au contribuit la producţia economică. Acest tip de egalitate n-a rezultat dintr-o mentalitate şi practică profeminină şi/ sau profeministă. În acelaşi timp, această situaţie a privat femeile de putere printr-o puternică politică pronatalistă care le-a expropriat drepturile reproductive. Oficial, această politică duplicitară/ ambiguă nu a fost conceptualizată ca atare, adică ca una care, pe de o parte, viza controlul femeilor, iar pe de altă parte, le conferea drepturi. Ea a fost definită ca element al

proiectului socialist „sfânt", ca fiind subordonată unor țeluri „mai înalte". De fapt, întregul set de argumente care au legitimat politica pronatalistă şi politica ocupării forței de muncă a fost subordonat scopului „final" şi de nechestionat al „construirii națiunii române socialiste". A reîntărit o anumită formă de colectivism, un tip tradițional de comunitate construit pe legături de rudenie, care avea în centrul său Partidul Comunist (în raport cu care, femeile, ca „mame ale națiunii", erau considerate instrumente ale Partidului şi ale „tatălui-stat"). El a conferit drepturi colective unei comunități imaginate, dezetnicizate şi desexualizate, împotriva drepturilor individuale ale oamenilor şi/sau drepturile colective ale grupurilor. Astfel, de exemplu, „femeile" şi „minoritățile naționale" au ajuns să fie omogenizate de ideologia unificatoare a clasei muncitoare, fiind construite ca subiecți economici lipsiți de orice diferențe culturale.

Dacă considerăm că una dintre caracteristicile particulare ale României ceauşiste a fost complicitatea dintre „socialism" şi „naționalism", înțelegem cum în relațiile sale cu femeile, acelaşi stat a fost simultan socialist (transformându-le în eroine ale muncii socialiste), şi naționalist (instrumentalizându-le ca mame eroine ale etno-națiunii româneşti). În acest cadru, politica „sacră" a identității naționale a avut rolul să legitimeze ideologia pronatalistă, iar politica ocupării forței de muncă trebuia să întărească viziunea egalității

sociale. Motivul pentru care sistemul a facilitat prezența femeilor pe piața muncii se leagă de proiectul industrializării şi urbanizării, de nevoia de forța muncă. Pe de altă parte, motivul pentru care acest regim a promovat o politică pronatalistă s-a alimentat şi din tradițiile etno-naționaliste ale politicii româneşti, din ideologia „continuității istorice" şi a viitorului comunist al (etno-)națiunii române omogene în interior şi independente atât în raport cu Răsăritul, cât şi în raport cu Occidentul. Aşa cum arată Gail Kligman, controlul fertilității a fost o chestiune critică în jurul căreia erau gata să irupă conflicte de interese între stat şi cetățenii lui, mai ales femei, iar reproducerea a fost „asociată fundamental cu identitatea: cea a <națiunii> drept <comunitate imaginară> pe care statul o serveşte şi protejează, şi asupra căreia îşi exercită autoritatea" (Kligman, 1998: 5). Ca un rezultat, participarea femeilor la sfera publică nu a fost identică cu a bărbaților şi nu a condus la împuternicirea lor. Vorbind la modul general, participarea cetățenilor la construirea socialismului nu a fost un proces de întărire a celor dintâi, ci mai degrabă unul de infantilizare a lor prin mijloacele politicii paternaliste, şi o întărire a statului-națiune în raport cu/ împotriva cetățenilor săi. Este important de menționat că în această țară femeile au obținut dreptul universal la vot fără restricții numai în 1946, atunci când acest drept a început să fie expropriat de către partidul-stat şi s-a transformat într-un ritual formal de exprimare a loialității față de el.

În calitate de cetățeni ai României socialiste se aştepta/ se cerea ca femeile să joace un rol în proiectul construirii „națiunii socialiste multilateral dezvoltate" şi se presupunea că, îndeplinind această misiune, ele se vor emancipa. Avem aici de a face cu perplexitățile care rezultă din celebrarea lor ca muncitoare eroine şi ca mame eroine, văzute ca subiecți care trebuiau să construiască economia socialistă şi să procreeze spre a întări națiunea socialistă. Ambele poveri erau controlate de puterea centrală care monopoliza cunoaşterea despre „binele comun şi individual" al României şi al românilor. Pentru o femeie, a fi cetățean al României trebuia să însemne participare la piața muncii şi creşterea ratei natalității. Aceasta se presupunea că este nu doar o cale de a obține bunuri comune, ci şi un mod de a se împlini individual. Însă experimentarea subiectivității construită în acest fel a fost dominată de contradicții adânci, trăite de femei care aveau un rol însemnat în găsirea unor strategii cotidiene de supraviețuire în condițiile economiei de penurie.

Dreptul la muncă împreună cu datoria de a procrea au devenit datoria de a purta această povară dublă. Tipul ideal al femeii socialiste era un erou bifațetat, un Janus: un obiect desexualizat egal pe piața muncii cu contrapartea sa masculină (e. g. imaginea femeii tractoriste), şi un obiect sexualizat în viața privată (e. g. imaginea mamei patriote dornice să procreeze națiunea). Această experiență a generat, printre altele, două modele

extreme de reacție culturală ca strategii de a face față situației. Uneori, experiențele negative ale acestei duble poveri au fost explicate ca datorându-se statului (în condițiile în care acesta din urmă a acționat ca forță îndreptățită să confere şi să suspende drepturi şi îndatoriri). Cu alte ocazii, inabilitatea „naturală" a femeilor de a face față responsabilităților multiple a fost considerată ca explicație la rateurile în domeniul îngrijirii copilului şi/ sau al treburilor casnice (inclusiv asigurarea păcii în familie). Aşa putea fi considerată participarea femeilor la sfera publică responsabilă pentru dezvoltările nesatisfăcătoare ale vieții private, toate acestea legându-se în cele din urmă de memoria experienței socialiste.

După aceste argumente se poate trage concluzia că, în timp ce politicile socialismului de stat au „emancipat" femeile şi au presupus că prezența pe piața forței de muncă a fost o condiție suficientă a acestei emancipări, ele au reprodus un regim de gen patriarhal sub hegemonia statului paternalist. Acesta a fost un regim în cadrul căruia ocupanții rolurilor masculine au fost favorizați, segregarea sectorială economică a făcut să crească prăpastia între genuri, contradicțiile între funcția productivă şi reproductivă a femeilor nici măcar nu au fost interogate, iar munca femeilor a fost subevaluată în pofida faptului că sistemul le forța să lucreze în economia de stat. Dincolo de dezavantajele şi paradoxurile menționate mai sus, trebuie sesizate şi avantajele şi aspectele pozitive ale sistemului, împreună cu

ambiguitățile pe care le comportă: intrarea pe piața muncii le-a conferit femeilor şansa de a învăța cum e să fii independentă economic în raport cu bărbații (dar asta într-un context al dependenței de stat). Legislația le-a oferit drepturi pentru a deveni cetățeni deplini (dar asta în condițiile în care această „deplinătate" însemna mai degrabă o infantilizare față de stat şi nu practicarea autonomiei personale). A trebuit ca toate acestea să aibă un impact asupra redistribuirii rolurilor de gen în interiorul familiilor şi asupra modului de a gândi al oamenilor cu privire la participarea femeilor la sfera publică şi la autoritatea lor în cea privată. Totuşi, cum spuneam, nu putem uita că asta s-a petrecut într-un regim politic în care femeile, lipsite de proprietatea privată şi fiind la cheremul statului aidoma oricui din societatea românească, au depins de regimul paternalist-etno-naționalist, de părintele-stat socialist şi de viziunea lui Ceauşescu privitoare la construcția comunismului „ca regim al dreptății şi bunăstării sociale". Ca un rezultat, atât femeile, cât şi bărbații au fost expropriați şi instrumentalizați de către statul socialist paternalist: acesta „a luat asupra sa unele dintre cele mai <tradiționale> roluri de îngrijire, care cădeau în responsabilitatea femeilor în cadrul familiei patriarhale", şi „a expropriat <drepturile> patriliniare ale bărbaților la viața sexuală şi reproductivă a soțiilor lor". „Egalitatea între sexe într-o <dictatură a proletariatului> însemna că proletarii, indiferent de gen, erau definiți sub raport

social şi economic prin absența proprietății lor private" (Kligman, 1998: 27).

În fine, discursul socialist producător de „bărbați" şi „femei" ca subiecți sociali omogeni a promis să asigure o cetățenie neutră sub raportul genului, legiferând drepturi egale. Însă în acelaşi timp, politica pronatalistă şi practicile paternaliste ale statului, funcționând şi prin moştenirea regimurilor de gen tradiționale, au genizat cetățenia într-un mod inegal (au avut impact diferit asupra femeilor şi bărbaților, au reprodus diferențele de gen şi au legitimat inegalitățile produse prin diverse mecanisme economice şi culturale). Mai departe, pentru a-şi ascunde inabilitatea sa şi absența voinței de a face față consecințelor unei asemenea politici, regimul a negat acest lucru, n-a vrut să recunoască diferențele/ inegalitățile constituite, şi mai mult, în acelaşi timp a ridiculizat conştiința de gen. Iată cum un regim patriarhal de gen, cum a fost cel socialist din România, în numele egalității între sexe, ascunzându-se în spatele neutralității față de diferențele între femei şi bărbați, a genizat cetățenia, producând inegalitate, şi a delegitimat dezbaterea publică despre conştientizarea acestor diferențe/ inegalități dintr-o perspectivă feministă.

Cu siguranță, acest demers a influențat (de fapt minimalizat) puternic şansa discursului feminist postsocialist de a fi perceput ca o voce „normală" (legitimă) în efortul său de a deconstrui atât conştiința „feministă" a socialismului, cât şi neutralitatea sa falsă în fața unor inegalități constituite prin propriile mecanisme.

Reconfigurări ale subiectului feminin şi patriarhatele postsocialiste

Dacă aruncăm o privire asupra câmpului discursiv public în România de azi şi la „chestiunile majore" care preocupă această discuție – reflectând ierarhia urgențelor şi priorităților – este lesne de observat că problemele legate de femei şi feminism nu se regăsesc în prim-plan. De aceea, în ce priveşte România, principala întrebare nu este cum continuă genul să fie o chestiune de interes public după prăbuşirea socialismului, ci de ce şi cum a devenit o nonchestiune a transformărilor postsocialiste. În loc să fim surprinşi de absența conştiinței feministe, de tăcerea privind condiția femeilor şi/ sau de rejectarea feminismului, trebuie mai curând să identificăm factorii structurali şi culturali care au contribuit la emergența acestei absențe, tăceri şi rejecții.

Unul dintre cele mai importante fenomene de observat este cum retorica şi practica antisocialistă afectează, cel puțin în primul stagiu al „tranziției", modul în care identitățile de gen şi diferențele sunt tratate de către politica şi statul postsocialist. În acest context, putem vedea cum presupunerea că socialismul a construit o ordine de gen contrară „naturii" conduce la convingerea că sfârşitul socialismului trebuie să însemne restaurarea „ordinii naturale a lucrurilor" şi în acest domeniu al vieții. În România aceasta sugerează

necesitatea de a restaura autonomia şi autoritatea bărbaților în viața publică şi privată, de a redescoperi rolurile „naturale"/ domestice ale femeilor, precum şi libertatea de a revaloriza sexualitatea. Rejectarea socialismului merge adeseori mână în mână cu romantizarea trecutului îndepărtat, presocialist, inclusiv reînvierea valorii familiei tradiționale. Dar, în măsura în care deceniile de socialism au modelat experiențele şi mentalitățile oamenilor, se poate observa că paleta opțiunilor cu privire la ordinea de gen „adecvată" este mult mai complexă şi azi avem de-a face cu existența paralelă a diferitelor tipuri de ordini de gen, atât în instituțiile vieții cotidiene, cât şi în cele statale/ politice.

După unii, femeile au dispărut de pe scena politică postsocialistă datorită promovării lor în sistemul precedent printr-un sistem de cote, şi/ sau datorită „sindromului Elena Ceauşescu"[22]. Cei care „argumentează" astfel, nu neapărat caută explicații la întrebarea, de ce bărbații legați prin trecutul lor de Partidul Comunist Român şi de stilul vechi de a face politică nu simt frustrări de pe urma prezenței lor în

[22] Această dispariție este oglindită de procentul de 7% al femeilor în Parlamentul şi 2,1% în Senatul României, cifră care în 1997 a situat țara noastră pe locul 67 dintre cele 107 considerate statistic, lista fiind condusă de țările nordice, cu un procent între 30% şi 40% (vezi „Women in National Parliaments as at 1 January 1997, world classification", în *Men and Women in Politics: Democracy Still in the Making. A World Comparative Study*, Geneva, 1997: 90-93).

această sferă. Acest mod de a pune problema transformă „femeia"dintr-o categorie socială într-unul dintre ţapii ispăşitori ai socialismului, fiind blamată pentru „relaţia de complicitate" dintre ea şi politica socialistă şi din cauza „crizei" familiei tradiţionale.

Dar schimbările care au survenit în ceea ce priveşte prezenţa femeilor în structuri publice/ politice decizionale nu pot fi interpretate doar în termeni cantitativi. Nu ne confruntăm doar cu problema descreşterii numărului de femei situate în poziţii de conducere, ci şi cu schimbarea şanselor negocierii şi reinterpretării semnificaţiilor reprezentării politice. Femeile au dispărut din aceste sfere tocmai atunci când miza discursului politic nu mai este celebrarea colectivă a viziunii comuniste, nici reproducerea unei singure viziuni normative/ hegemonice despre realitate. În plus, în aceste condiţii, chiar dacă femeile sunt prezente în viaţa politică, foarte puţine dintre ele îşi asumă riscul de a-şi clădi imaginea publică în jurul unor „chestiuni feminine" şi, mai mult decât atât, de a asuma feminismul ca ideologie sau sursă de identificare politică. Fiindcă reprezentarea acestor chestiuni este încă asociată cu socialismul, iar „problema" - dacă măcar e considerată problemă - este presupusă ca fiind rezolvată. Individul şi/ sau partidul/ organizaţia care ar iniţia o astfel de discuţie ar fi ridiculizat(ă) şi, cel puţin în actualul stadiu, nu ar fi capabil(ă) să concureze cu perspectivele mult mai respectate ale naţionalismului şi/ sau liberalismului. În acest context subscriu la poziţia adoptată de Susan Gal,

conform căreia efortul feminist de a construi în mod discursiv categoria politică a „femeilor" trebuie să fie conştient de semnificaţiile ataşate anterior acestei categorii şi să caute noi definiţii: „nu ca muncitor-recipient al îndreptăţirilor comuniste, nici ca fiinţa privată naturalizată, sexualizată a societăţii civile, nici ca mama sacră şi inertă a naţiunii, ci ca un subiect independent ale cărui interese şi probleme pot fi definite şi dezbătute public" (Gal, 1997: 97).

În măsura în care pe durata „tranziţiei" totul este în flux şi există o negociere în jurul importanţei problemelor sociale, deocamdată se aşteaptă ca femeile să nu-şi considere interesele particulare ca prioritare, li se cere să înţeleagă necesitatea reconstruirii solidarităţilor sociale în jurul unor preocupări mai „critice" şi mai „urgente" (de parcă toate acestea n-ar avea implicaţii asupra condiţiei lor). Fiind anterior subordonate cauzei majore a construirii „naţiunii române socialiste", astăzi se aşteaptă ca ele să se subsumeze idealurilor (altminteri confuze, inconsecvente şi puternic contestate) ale „reformei" postsocialiste. Aşa se întâmplă că, sub raport structural şi cultural, problemele sociale nu au şansa de a fi discutate ca probleme publice din punctul de vedere al femeilor. Ele n-au devenit încă o perspectivă în jurul căreia femeile şi bărbaţii care „se respectă" s-ar organiza şi ar atrage atenţia publică asupra nedreptăţilor şi inegalităţilor sociale şi ar revendica drepturi.

Astfel se înţelege că felul în care regimul de gen socialist a construit diferenţele de gen şi concepţiile

general acceptate, potrivit cărora ordinea de gen socialistă a fost una nenaturală, modelează astăzi mijloacele prin care femeile şi bărbaţii, deopotrivă, înţeleg să se definească în faţa statului postsocialist ca nişte cetăţeni autonomi.

Căutând modalităţile prin care „problemele feminine" au figurat pe agenda politică a noului stat, putem observa că în decembrie 1989 legea antiavort din 1966 a fost imediat abolită. Acest act, ca rectificare a uneia dintre nedreptăţile experimentate în vechiul regim, a fost instrumentalizat de efortul de autolegitimare a noii puteri. În România el a fost pentru femei una dintre cele mai cruciale şi mai directe căi de a percepe faptul că viaţa lor ar putea fi schimbată în bine, şi noua conducere politică nu s-a ferit să politizeze aceste aşteptări. De fapt, însă, „redând" femeilor dreptul de a-şi controla ele însele decizia asupra capacităţii lor reproductive şi de a fi eliberate de sub autoritatea statului, noua putere a considerat problemele lor ca fiind rezolvate şi le-a îndepărtat de pe agenda priorităţilor. Mai departe, prin politicile materne schimbate, noul regim consolidează procese care relocalizează femeile în sfera domestică. Fără îndoială, pentru o mulţime de femei a fost un soi de satisfacţie să vadă că, pentru a utiliza termenii lui Kligman, nu au fost transformate din nou în maşini umane menite să reproducă viitorii muncitori. Dar, în mod paradoxal, această problemă fiind rezolvată aşa cum s-a rezolvat, femeile şi-au „pierdut" una dintre cele mai

direct trăite nedreptăți în jurul cărora ar fi putut dori să se organizeze ca subiect politic, ca femei independente revendicându-şi drepturile în mod conştient. Din contră, subiectivitatea lor a continuat să fie supusă deciziilor paternaliste ale statului induse de necesitățile noii puteri.

Oricum, de aici până la recunoaşterea aspectului de gen al fiecărei probleme sociale, economice, politice este un drum lung de parcurs, care nu este deocamdată facilitat de formarea conştiinței feministe de subiect politic autonom. De asemenea, distanța dintre adoptarea unor mecanisme naționale de promovare a femeilor şi a unor legi privind aspecte ale condiției femeilor, precum şi dintre aplicarea în practica cotidiană a acestora este şi ea mare[23]. Impactul provocărilor venite în acest sens din direcția opțiunii integrării României în Uniunea

[23] Totuşi, nu putem să nu amintim aici despre constituirea, în 1995, a „Departamentului pentru Promovarea Femeilor şi Politicilor Familiale" în cadrul *Ministerului Muncii şi Protecției Sociale*, iar în iunie 1997 a „Subcomisiei pentru Oportunități Egale" a Parlamentului României; sau formarea, în 1998, în cadrul instituției *Ombudsperson* a unui „Departament pentru copii, femei şi politici sociale" şi în 1999, a unei „Comisii interministeriale pe probleme de oportunități egale". În aceeaşi ordine de idei pot fi menționate Ordonanța Guvernamentală din 2000 privind „Eliminarea şi pedepsirea tuturor formelor de discriminare", proiectul de lege din 1998 despre „Oportunități egale pentru femei şi bărbați", Legea din 1999 privind drepturile parentale, precum şi modificarea, în noiembrie 2000, a unor articole din legislația şi procedura penală referitoare la violență.

Europeană[24] este doar un factor care poate avea o contribuție la acest proces, dar nicidecum nu poate înlocui inițiativele locale[25].

[24] Aşa cum se reflectă aceasta, de exemplu, în documentul „Acte legislative şi alte instrumente. Decizia Consiliului despre principiile, prioritățile, obiectivele intermediare şi condițiile cuprinse în parteneriatul de aderare cu România" (1999), care prevede - printre multe altele - implementarea legislației Uniunii Europene în domeniul tratamentului egal al femeilor şi bărbaților; sau în politica „gender mainstreaming" a Comisiei Europene, respectiv în programul comunitar pentru 2001-2005 privind egalitatea de gen, elaborat de către comisarul Directoratului general pentru Angajare şi Probleme Sociale.

[25] Este interesant de observat cum multe organizații de femei şi pentru femei – pornind de la realitățile româneşti – primesc sprijin din partea unor organisme internaționale pentru proiectele lor, dar nu pot supraviețui din resurse locale, şi n-au un impact politic național. Problema sănătății femeilor, a violenței domestice, a oportunităților egale (inclusiv în reprezentarea politică) – considerate ca fiind printre domeniile de acțiune prioritare, printre altele şi de către a IV-a Conferință Mondială a Femeilor, organizată sub auspiciile Națiunilor Unite în 1995 la Beijing, şi în documentele Uniunii Europene – s-au dovedit a fi cele mai favorabile pentru a constitui în jurul lor organizații civile. Mai puțin sunt reprezentate în sfera publică alte chestiuni, cum ar fi studiile academice feministe, sau dezavantajele economice ale femeilor în condițiile transformărilor postsocialiste, iar probleme ca prostituția şi pornografia până acum au fost dezbătute mai mult în termenii unor scandaluri politice, mediatice şi religioase, decât prin prisma unui discurs feminist.

Un alt aspect în ambianța politică românească care a făcut din gen o nonproblemă a transformărilor postsocialiste este că politica identitară a fost reinventată ca spațiu al politicii identității naționale. Din 1996, prioritățile politice se regăsesc în spațiul reformei economice şi administrative, al bătăliilor împotriva corupției, al integrării europene şi al altor subiecte privite ca fiind „mai serioase". În termenii reconstruirii identității colective, discursurile politice sunt preocupate de „europenitatea" României, sau, dimpotrivă, de „unicitatea" ei națională, iar problema inegalităților sociale interne şi a discriminării ori lipseşte de pe agendă, ori este dezbătută în termeni etnici. Aşa ajunge identitatea să fie naționalizată şi la fel se întâmplă şi cu „diferența". Aşa se întâmplă că relevanța revendicărilor femeilor uneori este contestată de politica minoritară mainstream (ca de exemplu în cazul maghiarilor din România) şi/ sau că, alte ori, aceste revendicări se ciocnesc cu mişcarea pentru constituirea „identității naționale" şi pentru afirmarea tradițiilor comunitare (ca de exemplu în cazul romilor). Ca un rezultat, alte tipuri de politici identitare - precum feminismul – n-au şansa să fie reprezentate în mod credibil în circumstanțele în care „liberalismul şi naționalismul rămân viziunile dominante ale condiției postcomuniste" (Kennedy, 1994: 44). În acest context, feminismul devine cu greu o sursă capabilă să

mobilizeze eforturile femeilor şi bărbaţilor de a reconstrui identităţile personale şi colective[26].

26 Mihaela Miroiu face legătura între atitudinile antifeministe româneşti şi conservatorismul care se hrăneşte din multiple surse, printre altele din discursul oamenilor de cultură, al naţionaliştilor, al fundamentaliştilor religioşi, al mass-mediei. Ea consideră că „toate aceste discursuri au în comun <<alianţa de aur>> a conservatorismului de gen, refuzul unei atitudini reflexiv-critice în privinţa prejudecăţilor de gen…", şi „împărtăşesc ideea că a adopta o ideologie revoluţionară în privinţa genului este un simptom de degenerare morală, de decadenţă şi dezordine socială, sau … o reîntoarcere la ideologia comunistă egalitară şi la promovarea forţată a femeilor" (Miroiu, 1998-1999: 58). Împreună cu Livia Popescu, autorea crede că tăria conservatorismului şi sexismului în România de azi „sunt explicabile prin prezenţa unei moşteniri totalitare şi a unei moşteniri patriarhale pretotalitare renăscută după 1989" (Miroiu – Popescu, 1999: 3). În aceste condiţii, suntem martorii formării unei societăţi în care diferenţele redescoperite se organizează în mod ierarhic, fiind structurate de modelul paternalist al subordonării cetăţenilor faţă de stat. O altă analistă feministă, Laura Grünberg – pe baza cercetărilor ei calitative de teren -, atenţionează asupra diverselor sensuri pe care o politică a egalităţii de gen o dobândeşte pentru actorii sociali din contexte diferite. Ea observă că femeile din satul unde şi-a făcut investigaţiile sunt managerii adevăraţi ai tranziţiei şi se bucură de o autoritate în relaţia lor cu bărbaţii, fără a cunoaşte activitatea feministelor „de la centru" şi seminariile lor despre dimensiunea de gen a politicilor sociale (Grünberg, 1999).

Feminismul şi subiectul feminin autonom

Totuşi, nu este inutil să ne gândim la rolul feminismelor în societatea românească. Eu nu o pot face altfel decât recunoscând necesitatea unui demers critic la adresa paternalismului statului socialist şi a reîntăririi patriarhatului privat şi public în condiţiile politicii naţionaliste şi/ sau liberale postsocialiste. Neasumarea unei perspective critice faţă de neutralitatea de gen de tip socialist (care a definit femeile ca egale cu bărbaţii în calitatea lor de bunuri publice şi a naturalizat/ naţionalizat datoria femeii de a procrea) favorizează formarea unui tip postsocialist de insensibilitate la condiţia femeilor (care ori refuză să recunoască inegalităţile dintre femei şi bărbaţi ca rezultând din recentele schimbări social-politice şi economice, sau „le explică" prin naturalizarea/ reificarea diferenţelor). Feminismul critic face vizibilă relaţia dintre cele două, are forţa analitică de a argumenta de ce şi cum ambele au ascuns/ ascund, de fapt, dinamica acelei puteri patriarhale, care construieşte/ menţine ordini de gen unde femeile sunt localizate în poziţii inferioare. Mai departe, acest tip de feminism postsocialist îşi propune să reflecteze asupra unei conştiinţe de gen (*gender awareness*), care rezistă reificării şi naturalizării diferenţelor, reafirmă egalitatea de gen drept contrariul inegalităţii şi nu al diversităţii/ diferenţei, şi care reclamă poziţii-subiect femeii nesubordonate unor forţe mai „înalte" (familie, naţiune, stat etc.).

Încercările feministe în România sunt periclitate pe de o parte de asocierea „socialismului" cu „egalitatea de gen". Pe de altă parte, ele sunt îngreunate şi ca rezultat al legăturii care, şi ea, este pe cale să se naturalizeze: cea dintre practica postsocialistă de „a face dreptate femeilor" şi reîntoarcerea la ordinea de gen tradițională (presocialistă). În concluzie, sugerez că feminismul ca paradigmă academică/ teoretică, dar şi ca mişcare socială, trebuie să abordeze aceste procese prin întrebări de genul: cum a fost patriarhatul practicat prin mijloacele statului socialist paternalist sub masca „egalității de gen"? Cum a devenit „emanciparea" femeilor sinonimă cu celebrarea lor ca muncitoare eroine fără să aducă schimbări esențiale în diviziunea patriarhală a muncii? Cum a produs instrumentalizarea lor ca mame eroine inegalități între femei şi bărbați, chiar dacă ambii subiecți au fost definiți ca variante desexualizate ale „omului nou"? Cum s-a asociat „feminitatea" cu infantilizarea cetățenilor în fața statului național, iar „femeia emancipată" cu ridicolul socialismului? Cum se reîntăreşte azi patriarhatul prin mecanismele trecerii de la economia centralizată la economia de piață, dar totodată şi prin relegitimarea unor ordini de gen presocialiste? Cum se identifică „eliberarea femeilor" cu retragerea lor de pe piața muncii, cu degajarea de sub povara responsabilităților multiple? Cum se recucereşte „feminitatea" prin asimilarea femeilor cu rolurile familiale tradiționale şi cu corporalitatea suprasexualizată conform idealurilor societății de consum? Cum se asociază

„masculinitatea" cu autonomia, cu dreptul de a domina şi cu consumul femeii-obiect în virtutea valorilor noilor îmbogăţiţi? În fine, care sunt, totuşi, semnele unor reacţii feministe la aceste procese?

Desigur, interogarea acestor probleme trebuie să se facă prin studii de caz empirice, fără a formula afirmaţii universale în legătură cu ordinea de gen postsocialistă. Numai acestea din urmă pot să identifice şi să descrie multitudinea ordinilor de gen ce se află în restructurare în România de azi, din perspectiva unor femei şi bărbaţi de etnii, vârste şi ocupaţii diferite. Studii de felul celui de faţă au doar rolul să clarifice unele perspective de abordare şi concepte şi să privească regimurile de gen din punctul de vedere al proceselor simbolice şi materiale iniţiate şi dirijate de către politica statală. Dar ce relaţie există între sistem/ regim/ stat şi indivizi, cum se relaţionează convingeri şi practici elaborate şi utilizate la diferite niveluri rămâne de văzut prin alte tipuri de investigaţii. Oricum ar fi, un lucru este sigur: bătălia simbolică între modelele presocialiste, socialiste şi postsocialiste de genizare a spaţiului public şi privat, a practicilor ce ţin de diviziunea sexuală a muncii şi de definirea unor priorităţi de acţiune continuă să fie un proces în plină desfăşurare şi este departe încă de a se stabiliza într-un rezultat unic. Feminismul din România trebuie să încerce şi el, în diverse variante, să aibă o contribuţie discursivă şi practică semnificativă la această negociere şi la definirea poziţiilor subiect accesibile femeilor.

POSTFAȚĂ

PENTRU O LECTURĂ FEMINISTĂ A SOCIETĂȚII ROMÂNEŞTI

De la politica denumirii la cercetări despre femei şi nu numai

În România, azi, studiile despre femei, studiile de gen şi/ sau studiile feministe apar într-un context politic postsocialist, respectiv într-o sferă academică caracterizată de lupte simbolice, dar cu implicații materiale, între disciplinele socio-umane redescoperite care – pe lângă miza instituționalizării – comportă şi valențele segmentării realității în teritorii epistemologice separate. Ca atare – dincolo de revalorizarea locală a tradițiilor internaționale ale studiilor despre femei şi/ sau a producțiilor indigene –, ele pot porni cu o triplă misiune:

- să reflecteze asupra schimbării condiției şi statutului femeilor în condițiile proceselor de transformare economică, socială, politică şi culturală de după destrămarea regimului socialist,

precum şi asupra regimurilor de gen în care poziția femeilor se inserează (dar şi asupra moştenirii socialiste şi presocialiste în acest sens);

- să abordeze şi să transceandă limitele sistemului academic structurat conform principiului delimitării stricte a disciplinelor;

- şi, nu în ultimul rând, să edifice căi de comunicare şi colaborare între producția ştiințifică şi proiectele de dezvoltare socială, pornind de la conştientizarea impactului pe care politicile publice le au asupra femeilor şi asupra diferenței şi inegalităților de gen, şi contribuind la elaborarea unor politici care iau în considerare aceste aspecte ale vieții.

Astfel, „studiile despre femei" se dezvoltă şi în acest context ca reflecții despre femei şi nu numai... Ele propun o nouă prismă prin care putem privi fenomene sociale mai ample ale realităților noastre, saturate de multiple regimuri de opresiune, sisteme de discriminare şi excludere, precum şi teme tradiționale considerate a fi „natural" ataşate de condiția femeii. Oferă o lentilă prin care se deschide interesul față de fenomene care cu siguranță nu preocupă numai femeile, cum ar fi construirea masculinității, orientarea sexuală şi construcțiile sexualității, alteritatea, relația dintre etnicitate şi gen, relația dintre multiculturalism şi feminism. Dar oferă şi instrumente teoretice şi metodologice pentru studierea unor teme tabu – rămase în afara atenției ştiințifice de la noi – legate, de obicei, de

„condiția feminină", cum ar fi pornografia, prostituția, violența sexuală, reproducerea, avortul, care, însă, implică diferiți actori şi structuri sociale multiple. De aceea este nefondat unul dintre contraargumentele aduse acestor studii la noi, conform căruia asumarea perspectivei lor se situează în afara interesului față de anumite teme, de parcă abordarea acestora din urmă dintr-o perspectivă de gen n-ar fi parte integrantă a tratării lor. În acest sens este posibil ca cineva – preocupându-se, de exemplu, de gen şi comunicare, sau de aspectele genizate ale relațiilor internaționale, sau de gen şi naționalism etc. – să fie pus(ă) în situația nefastă de a alege între a face „studii de gen" *versus* studii despre comunicare, relații internaționale, naționalism etc.

În acest context, producerea unor analize sociale şi culturale despre femei şi despre relațiile de gen este vitală. Astfel de investigații pot aduce la suprafață aspecte ale vieții noastre care nu ni se relevă în absența acestei perspective. Prin atenția acordată diferenței de gen intersectată cu alte diferențe, ele surprind diversitatea socială în complexitatea ei. Şi – aducând în lumina cunoaşterii experiențele femeilor de etnii, poziții sociale, vârste diferite –, implicit legitimează abordări critice la adresa universalismului fals şi conferă valoare epistemologică şi politică unor demersuri conştiente de limitele lor şi de responsabilitățile sociale ce țin de ele[27].

[27] Despre acest tip de cunoaştere (caracterizat prin conştiința poziționalității – *situatedness* –, prin parțialitate şi responsabilitate)

Precum, de altfel, introducerea perspectivei femeilor şi a relaţiilor între femei şi bărbaţi în analizele istorice, antropologice, sociologice, psihologice etc. aduce în prim-plan actori sociali neglijaţi în discursul ştiinţific tradiţional şi contribuie la rearticularea/ revitalizarea opţiunilor sale teoretice şi metodologice.

Chiar dacă se recunoaşte relevanţa mai largă a studiilor despre femei, totuşi – în măsura în care aceste tipuri de studii au început să se instituţionalizeze în ţara noastră –[28], se poate observa evitarea utilizării acestui termen, precum şi a celui de studii feministe, în favoarea denumirii de „studii de gen". De obicei se argumentează că această politică a denumirii este parte a strategiei de autolegitimare într-un context ostil feminismului căci, cum s-a întâmplat şi în alte împrejurări, termenul de „gen" pare a neutraliza perspectiva critică îndreptată patriarhatului academic, şi nu numai. Până la urmă, într-un context social şi academic ca al nostru, miza principală a acestor studii nu este de a impune cu orice preţ un anumit termen de autodefinire, ci de a produce cunoştinţe despre foarte multe „pete negre" ale realităţii în care trăim, cunoştinţe ce pot deveni puncte de reper atât în producţia ştiinţifică, cât şi în dezvoltarea socială.

---

care trebuie să fie proprie feminismului, vezi în Haraway, 1991.

[28] În acest context trebuie amintite aici înainte de toate Masteratul de Studii de Gen de la Şcoala Naţională de Ştudii Politice şi Administrative din Bucureşti, precum şi Programul de Studii de Gen la nivel de licenţă de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj.

Nu este vorba, nicidecum, desigur, să se renunțe într-un mod neprincipial la anumite poziții, idei şi termeni, să se abandoneze discursul critic în schimbul integrării într-un sistem hegemonic, ci despre nevoia de a explica în mod clar ce anume înțelege cineva prin a face studii despre femei, studii de gen, sau studii feministe, şi ce direcții de cercetare se asumă sub o titulatură sau alta. Până la urmă, astăzi, toate trei oferă instrumente utile pentru abordarea unor regimuri de putere mai ample, în care femeile şi bărbații de diferite etnii, statut social, orientări sexuale etc. ocupă anumite poziții de dominare şi/ sau de subordonare, şi toate trei ne întăresc opțiunea pentru abordarea critică a oricăror forme de excludere şi oprimare, de la diferite etnocentrisme la rasism, sexism, naționalism. Totuşi, nu trebuie să credem că aceste trei domenii se sprijină în mod necesar reciproc căci, de exemplu, există şi studii despre femei şi studii de gen nonfeministe. Tot aşa, nu putem să nu luăm în considerare că studiul despre femei (de exemplu, antropologia femeilor), a fost un anumit stadiu al studiilor feministe, fiind criticat de către studiile de gen (în exemplul nostru, de către antropologia genului), schimbându-şi, de fapt, presupozițiile şi accentele anterioare sub impactul dezvoltărilor ulterioare. Important este, accentuez încă o dată, să conştientizăm şi explicităm în ce direcție teoretică şi metodologică ne situăm atunci când optăm pentru o denumire sau alta. Oricare ar fi însă opțiunea noastră, dacă decidem să rămânem la denumirea de „studii despre femei", prin

însuşi acest fapt ne putem dovedi interesul faţă de o serie de fenomene care, de obicei, sau la o privire superficială, se consideră a fi în afara domeniului respectiv, în afara „intereselor femeilor". Sau, dacă dorim să folosim termenul de studii feministe pentru ceea ce facem, nu înseamnă că optăm numai pentru o cercetare realizată de către femei, despre şi pentru femei.

Despre utilitatea socială a feminismului în România

Colapsul socialismului în România a fost asistat de multe şi foarte diferite interpretări cu privire la felul în care ar trebui reconstruite societatea şi politica, dar – în câmpul politicilor identitare – proiectele de reconstituire a solidarităţii sociale sunt dominate de practicile etnicizante[29]. După zece ani de transformări

29 Afirmând că nici un proiect emancipator credibil nu a apărut spre a lua locul socialismului, Nancy Fraser (1997) se foloseşte de argumentul conform căruia condiţia postsocialistă este caracterizată de o schimbare majoră apărută în modurile în care este văzută o ordine socială dreaptă. Aceasta constă în înlocuirea imaginarului politic socialist, care definea redistribuirea ca fiind problema centrală a justiţiei, cu un altul, în care recunoaşterea a devenit principala problemă de echitate. Drept rezultat, se spune mai departe, mai multe grupuri definite cultural luptă spre a-şi apăra „identităţile", iar solicitările pentru „recunoaşterea diferenţei" alimentează bătăliile grupurilor mobilizate sub stindardele naţionalităţii, etnicităţii, „rasei", genului social şi al sexualităţii. Este important de menţionat

postsocialiste este imposibil de decis care dintre aşteptări au fost împlinite şi care viziuni au fost abandonate, sau chiar ce înțelesuri ale socialismului românesc au fost depăşite şi care dintre ele mai supraviețuiesc. De fapt nu există o perspectivă universală conform căreia să se conchidă asupra acestora, câtă vreme terenul – statul, politica de partid şi societatea civilă – este caracterizat de afirmarea şi competiția dintre multe grupuri de interese reprezentând diferite puncte de vedere. Şi, în mod ironic, redescoperirea diferenței şi a particularității, după delegitimarea colectivismului unificator, îngreunează

---

că modurile în care socialismul a tratat diferențele de gen şi pe cele etnice în cadrul unui proiect presupus neutru sub raportul diferenței cu privire la egalitatea socială, modelează chipurile şi termenii în care decurg astăzi eforturile de a reprezenta şi celebra diferențele sau bătăliile pentru recunoaştere. Privind îndeaproape tipurile de imaginar politic sau viziunile dominante astăzi în Europa Răsăriteană, Michael D. Kennedy (1994) ne atrage atenția asupra circumstanței că „peisajul cultural" al postcomunismului marginalizează nu numai identitățile de clasă, ci şi pe cele de gen. Aceasta fiindcă viziunile din regiune sunt ori centrate – ca în cazul proiectului societății civile – pe subiectul autonom din punct de vedere moral, ori – ca în cazul naționalismului – supralicitează importanța identității naționale ca fiind identitatea dominantă într-o înşiruire de afilieri posibile. Aş continua, arătând că aici avem de-a face cu cazul unui efort de recucerire a modernității sau a „sinelui real", a cărui dezvoltare „naturală" se presupune că a fost întreruptă de socialism. Şi cu un caz în care – fiind suprimat de autoritatea ultimă a discursului național (şi/ ori naționalist) – în reprezentarea publică, identitățile fragmentate, multiple ale indivizilor sunt considerate ca fiind anormale, periculoase, nenaturale.

formarea noilor sensuri ale comunității şi apartenențelor la nivelul ierbii, şi chiar şi dezvoltarea unei societăți civile eterogene, însă pacifiste, care evită practicile autoritariste ale statului socialist.

Una dintre cele mai provocatoare întrebări cu privire la aceste procese este ce tip de proiecte de reconstrucție nu au fost imaginate deloc şi de ce. Feminismul se află, cu siguranță, printre discursurile tăcute, iar femeile au rămas să fie categorii sociale preponderent mute, care – în cazul în care se decid să facă altfel – încearcă să-şi găsească vocea în condițiile respingerii „feminismului occidental" şi în cele ale delegitimării „emancipării lor socialiste".

În încercarea de a interpreta absența sau chiar respingerea feminismului ca un semn al „consensului" cu privire la irelevanța problemelor femeilor în spațiul public postsocialist din România, trebuie să observăm cum aceasta este încorporată în problematica mai amplă a transformărilor şi are de a face şi cu moştenirile socialismului. Pe lângă analiza obstacolelor sale ne putem totuşi propune să identificăm pozițiile în schimbare ale „feminismului" din România postsocialistă în cadrul ordinii sociale şi culturale mai largi, şi/ sau să observăm micile semne ale unei „mişcări" sociale care joacă rolul unui mecanism public numit în alte zone - fără prea multe frustrări - feminism. Se pot urmări, în acest sens, aşa cum am făcut şi eu în ultimul text al prezentului volum, câteva evoluții mai recente în cadrul diferitelor domenii publice, care sunt semnul formării unui discurs

şi ale unei practici feministe la noi în țară, şi ale constituirii unei rețele de perspective feminine ca subiect public multiplu, diferențiat sub raport intern. Şi, până la urmă, se poate argumenta în favoarea contribuției speciale pe care feminismul o are în procesele de remodelare ale relațiilor dintre autoritățile instituționale şi subiecții individuali, ale celor dintre indivizii bărbați şi femei, precum şi ale percepției de sine a cetățenilor ca indivizi autonomi.

Convingerea mea este că ordinea postsocialistă are nevoie de prezența feminismului în viața publică, iar cei care lucrează împotriva lui, lucrează împotriva schimbării. Aceasta fiindcă feminismul are potențialul de a transforma modelele paternaliste de gândire şi de comportament întărite de socialism şi de a întreprinde demersuri critice cu privire la stările de conştiință şi practicile patriarhale socialiste şi postsocialiste. Ca atare, poate avea o contribuție importantă la întărirea indivizilor (femei, dar nu numai), făcându-i capabili să solicite dreptate în deplina lor capacitate, depăşind poziția ocupată în cadrul ordinii socialiste, care îi îndreptățea să dobândească drepturi conform necesităților definite de statul-națiune şi partidul-părinte. Mai mult, feminismul este capabil să promoveze crearea unui sens al solidarității între femeile de diferite etnii, poziții sociale, religii, vârste, profesii şi – totodată – să participe la constituirea unor rețele sociale critice la adresa manifestărilor naționaliste, rasiste, sexiste, homofobe şi a sistemelor represive ce funcționează în

societatea noastră. În cunoştinţa acestor fapte, valoarea analitică şi socială a feminismului nu numai că nu poate fi contestată, ci trebuie să se împuternicesacă prin constituirea unor discursuri şi instituţii prestigioase.

În acest sens îmi exprim convingerea că antropologia feministă trebuie să se regăsească şi ea printre disciplinele socio-umane consacrate deja în spaţiul academic din România. Fără contribuţiile ei subversive, dar şi constructive în acelaşi timp, producţia ştiinţifică contemporană ar rămâne încremenită într-o autocontemplare suficientă sieşi. Ea generează o diferenţă printre altele, pentru că abordează diferit diferenţa. Este, până la urmă, diferenţa care contează.

BIBLIOGRAFIE

* * * *Men and Women in Politics. Democracy Still in the Making. A World Comparative Study*, Series „Reports and Documents" Nr. 28, Inter-Parliamentary Union, Geneva, 1997

Abu-Lughod, Lila: „Introduction", în Lila Abu-Lughod: *Writing Women's World. Bedouin Stories*, University of California Press, 1993, 1-43

Allen, Beverly: *Rape Warfare. The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, University of Minnesota Press, 1996

Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1987

Back, Les: „Gendered participation: masculinity and fieldwork in a south London adolescent community", în *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, edited by D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim, Routledge, 1993: 215-234

Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969

Batinic, Jelena: „Feminism, Nationalism, and War: The <<Yugoslav Case>> in Feminist Texts", în *Journal of International Women's Studies*, http://www.bridgew.edu/DEPTS/ARTSCNCE/JIWS/index.htm, Vol. 3. Nr. 1, Nov. 2001

Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, London: Picador, 1988

Behar, Ruth: „Introduction: Out of Exile", în *Women Writing Culture*, edited by Ruth Behar and Deborah A. Gordon, University of California Press, 1995: 1-33

Bell, Diane: „Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections from three Australian fields", în *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, edited by D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim, Routledge, 1993: 28-44

Bickford, Susan. 1996: *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press

Blom, Ida et al (eds.): *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century*, Oxford/ New York: Berg, 2000

Bock, Gisela – P. Thane (Eds.): *Maternity and Gender Policies. Women and the Rise of the European Welfare States*, 1880s - 1950s, Routledge, 1994 (1991)

Bocock, Robert: „The Cultural Formations of Modern Society", în *Formations of Modernity*, edited by Stuart Hall and Bram Gieben, Polity Press, 1992: 230-269

Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchange*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991

Bourdieu, Pierre*: Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973

Bradley, Harriet: „Changing Social Division: Class, Gender and Race", în *Social and Cultural Forms of Modernity*, edited by Robert Bocock & Kenneth Thompson, Polity Press, 1993: 11-69

Braidotti, Rosi: „Theories of Gender or <<Language is a Virus>>", în R. Braidotti: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, 1994: 258-280

Buikema, Rosemarie: „Windows in a Round House: Feminist Theory", în *Women's Studies and Culture. A Feminist Introduction*, edited by Rosemarie Buikema and Anneke Smelik, London: Zed Books, 1995: 2-14

Butler, Judith: „Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", în *Feminists Theorize the Political,* edited by J. Butler and J. W. Scott. London: Routledge, 1992

Butler, Judith: „Imitation and Gender Insubordination", în *Inside/ Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, edited by Diana Fuss, Routledge, 1991: 13-31

Calhoun, Craig: „Social Theory and the Politics of Identity", în *Social Theory and the Politics of Identity*, edited by C. Calhoun. Oxford: Blackwell, 1995

Charles, Nickie – Helen Hintjens: „Gender, Ethnicity and Cultural Identity: Women's <<Places>>", în *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, edited by N. Charles – H. Hintjens (eds.): Routledge, 1998: 1-27

Chodorow, Nancy: „Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", în *Polity Reader in Gender Studies*, Polity Press, 1995: 41-50

Cixoux, Hélène: „Sorties", în *La Jeune Née*, Paris, Union Générale d'Edition, 1975, 10/12; trad. Engl. în *New French Feminisms: an Anththology*, edited by E. Marks and I. de Courtivron, The University of Massachussetts Press, 1980

Cockburn, Cynthia – Dubravka Zarkov (eds.): *Militaries, Masculinities and the Postwar Moment: Bosnia, the International Community and the Netherlands*, London: Lawrence and Wishart, 2002

Cockburn, Cynthia: *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Zed Books, 1998

Connell, R. W.: „Gender Regimes and Gender Order", în *Polity Reader in Gender Studies*, Polity Press, 1995: 41-50

Corrin, C. (ed.): *Women in a Violent World: Feminist Analysis and Resistance Across Europe*, Edinburgh University Press, 1996

Duchen, Claire – Irene Bandhauer Schöffman (eds.): *When the War Was Over: Women, War and Peace in Europe. 1940-1956*, Leicester University Press, 2000

Dudink, Stefan: „The Unheroic Men of a Moral Nation: Masculinity and Nation in Modern Dutch History", în *Militaries, Masculinities and the Postwar Moment: Bosnia, the International Community and the Netherlands*, edited by Cynthia Cockburn and Dubravka Zarkov, London: Lawrence and Wishart, 2002

Einhorn, Barbara: *Cinderella Goes to Market. Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*, Verso, 1995 (1993)

Einsenstein, Zillah: „Writing Bodies on the Nation for the Globe", în *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 35-54

Enloe, Cynthia: *Nationalism and Masculinity. Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, London: Pandora, 1989

Ferree, M.M.: „Patriarchies and Feminisms: The Two Women's Movements of Post-Unification Germany", în *Social Politics*, 2 (1), 1995: 10-24

Fischer, Mary Ellen - Doina Pasca Harsanyi: „From Tradition and Ideology to Elections and Competitions", în *Women in Politics of Postcommunist Eastern Europe*, edited by M. Rueschemeyer. Sharpe Inc., 1994

Fischer, Mary Ellen: „Women in Romanian Politics: Elena Ceausescu, Pronatalism, and the Promotion of Women", în *Women, State, and Party in Eastern Europe*, edited by S.L. Wolwick and A.G. Meyer, Duke Univ. Press., 1985

Fraser, Nancy: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the „Postsocialist" Condition*, New York & London: Routledge, 1997

Funk, Nanette – M. Mueller (eds.): *Gender Politics and Post-Communism*, Routledge, 1993

Gal, Susan: „Feminism and Civil Society", în *Women and Men in East European Transition*, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, V. Zentai, Cluj, EFES, 1997: 89-100

Gal, Susan: „Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary", în *East European Societies and Politics*, 8:2 (1994): 256-286

Garcia, M. Alma (ed.): *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*, Routledge, 1997

Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism* , Basil Blackwell, 1984 (1983);

Golde, Peggy: „Introduction", în *Women in the Field. Anthropological Experiences*, edited by Peggy Golde, second edition, University of California Press, 1986 (1970): 1-15

Goldstein, Jonah – Jeremy Rayner: „The Politics of Identity in Late Modern Society, în *Theory and Society*, 23, 1994: 367-384

Gordon, Deborah A.: „Conclusion: Culture Writing Women: Inscribing Feminist Anthropology", în *Women Writing Culture*, edited by Ruth Behar and Deborah A. Gordon, University of California Press, 1995: 429-447

Grünberg, Laura: „Între Buteni şi Bucureşti sau lungul drum al politicilor sociale către femei", în *Gen şi politică. Femeile din România în viața publică,* coord. Liliana Popescu, ANA, 1999: 27-42

Gullestad, Marianne: „Cultural Sharing and Cultural Diversity. Doing Interpretative Analysis in a Modern Complex Society", în *Ethnologia Europaea*, 1991, 21: 87-96

Gullestad, Marianne: „Home decoration as popular culture. Constructing homes, genders and classes in Norway", în *Gendered Anthropology*, edited by Teresa del Valle, Routledge, 1993: 128-162

Hall, Stuart: „The Question of Cultural Identity", în *Modernity and its Futures*, edited by S. Hall - D. Held - T. McGrew, Cambridge: Polity Press, 1992: 273-327

Hall, Stuart: „The Work of Representation", în *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, The Open Univ. Press, 1997: 13-75

Hall, Stuart: „Who Needs `Identity`?", în *Questions of Cultural Identity*, edited by S. Hall - P. du Gay, London: Sage, 1996: 1-18

Hannerz, Ulf: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia Press, 1992

Harding, Sandra (ed.): *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana University Press and Open University Press, 1987

Harvey, Penelope: „Feminism and Anthropology", în *Contemporary Feminist Theories*, edited by Stevi Jackson and Jackie Jones, Edinburgh University Press, 1998: 73-86

Hekman, Susan: „Identity Crises: Identity, Identity Politics and Beyond", în *Feminism, Identity and Difference,* edited by S. Hekman. London: Frank Cass, 1999

Hirschmann, Nancy J.: „Difference as an Occasion for Rights: a Feminist Rethinking of Rights, Liberalism, and Difference", în S. Hekman (ed.): *Feminism, Identity and Difference*, Frank Cass, London, 1999: 27-56;

Hobsbawn, Eric: „Ethnic Identity and Nationalism", în *Anthropology Today*, February 1992

Hylland Eriksen, Thomas: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, 1993

Irigaray, Luce: *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985

Jetter, A. – A. Orleck – D. Taylor (eds.): *The Politics of Motherhood. Activist Voices From Left to Right*, University Press of New England, 1997: 225-285

Jones, Kathleen: „Citizenship in Woman-Friendly Polity", în *Signs*, 1990, 15: 781-812

Kaplan, Gisela: „Feminism and Nationalism: the European Case", în *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997: 3-41

Kennedy, D., Michael (ed.): *Envisioning Eastern Europe: Postcommunist Cultural Studies*, Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, 1994

Kligman, Gail: „The Rites of Women: Oral Poetry, Ideology and the Socialization of Peasant Women in Contemporary Romania", în *Women, State, and Party in Eastern Europe*, edited by S. L. Wolwick & A. G. Meyer, Duke Univ. Press, 1995

Kligman, Gail: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1998

Kwiatkowski, Lynn N. – Lois A. West: „Feminist Struggles for Feminist Nationalism in the Philippines", în *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997, 147-169;

Lamphere, Louise: „The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender", în *The Impact of Feminist Research in the Academy*, edited by Cristie Farnham, Bloomington: Indiana University Press, 1987: 67-77

Lewis, Linden: „Nationalism and Caribbean Masculinity", în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000, 261-283

Lindsey, Linda L.: *Gender Roles. A Sociological Perspective*, Prentice Hall, Third Edition, 1997

Löfgren, Orvar: „Being a Good Swede: National Identity as a Cultural Battleground", în *Culture/ Power/ History. A Reader in Contemporary Social Theory*, edited by N. B. Dirks - G. Eley - S.B. Ortner, 1994: 372-403

Lutz, Helma – A. Phoenix – N. Yuval-Davis (eds.): *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, 1995: 105-121

Magyari-Vincze, Enikő: *Antropologia politicii identitare naționaliste*. Cluj: EFES, 1997a

Magyari-Vincze, Enikő: *Kísérletek kulturális elemzésre. Experimente în analiza culturalã. Experiments in Cultural Analysis*. Cluj: EFES, 1997b

Magyari-Vincze, Enikő: „Questioning the 'Feminization of Poverty'", within the article co-authored with N. Magyari, Popescu L., and T. Rotariu: „The Social Construction of Romanian Poverty: The Impact of Ethnic and Gender Distinctions", în *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*, edited by R.J. Emigh and I. Szelényi. Westport, Conn: Praeger, 2001a

Magyari-Vincze, Enikő: „Reperele conceptuale şi metodologice ale cercetării <<Condiția femeilor şi bărbaților în Clujul

multietnic>>", în *Femei şi bărbaţi în Clujul multietnic*, editat de. E. Magyari-Vincze, Cluj: Desire, 2001b, Vol. I: 7-31
Magyari-Vincze, Enikő: „Despre femei, şi nu numai. O introducere necesară la studiile despre femei în România", în *Prezenţe feminine. Studii despre femei în România*, editat de G. Cosma, E. Magyari-Vincze, O. Pecican, Cluj: Desire, 2002a: 7-31
Magyari-Vincze, Enikő: „Regimurile de gen şi cetăţenia femeilor", în *Prezenţe feminine. Studii despre femei în România*, editat de G. Cosma, E. Magyari-Vincze, O. Pecican (editori): Cluj: Desire, 2002a: 77-105;
Magyari-Vincze, Enikő: *Talking Feminist Institutions. Interviews with Leading European Scholars*, Cluj: Desire, 2002b
Marody, M.: „Why I am not a Feminist: Some Remarks on the Problem of Gender Identity in the United States and Poland", în *Social Research*, 60 (4), 1993: 853-864
Martin, Angela K.: „Death of a Nation: Transnationalism, Bodies and Abortion in late Twentieth Century Ireland", în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 65-89
Mayer, Tamar: „Gender Ironies of Nationalism: Setting the Stage", în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 1-25
Maynard, Mary – June Purvis (eds.): *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism*, Taylor & Francis, 1996
Maynard, Mary – Purvis, June (eds.): *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, Taylor & Francis, 1995
Miroiu, Mihaela – Liliana Popescu: „Condiţia femeilor din România între tradiţie şi modernizare", în *Gen şi politică. Femeile din România în viaţa publică*, coord. L. Popescu, ANA, 1999: 3-27;
Miroiu, Mihaela: „Antifeminism şi conservatorism", în *Caietele Tranziţiei*, 1998/ 1999, No. 2-3: 56-60
Moore, Henrietta L.: „Feminism and Anthropology: The Story of a Relationship"; „Feminist Anthropology: What Difference Does

it Make?", in H.L. Moore: *Feminism and Anthropology*, Univ. of Minnesota Press, 1990 (1988): 1-12, 186-199

Moore, Henrietta L.: „Gender and Status: Explaining the Position of Women"; „Kinship, Labour and Household: The Changing Nature of Women's Life", în H.L. Moore: *Feminism and Anthropology*, Univ. of Minnesota Presss, 1990 (1988): 12-42; 42-73

Moore, Henrietta L.: „Master Narratives: Anthropology and Writing"; „The Feminist Anthropologist and the Passion(s) of New Eve", în Henrietta L. Moore: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Polity, 1994: 107-128; 129-150

Moore, Henrietta L.: „The Divisions Within: Sex, Gender and Sexual Difference"; „Fantasies of Power and Fantasies of Identity: Gender, Race and Violence", în H. Moore: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Polity Press, 1994: 8-28, 49-71

Morgen, Sandra: „Gender and Anthropology: Introductory Essay", în *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, American Anthropological Association, 1989, 1-21

Morokvasic, Mirjana: „The Logics of Exclusion. Nationalism, Sexism and the Yugoslav War", în *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, edited by N. Charles – H. Hintjes, Routledge, 1998: 65-91

Mosse, George L.: *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York: Howard Fertig, 1985

Mostov, Julie: „Sexing the nation/ desexing the body: politics of national identity in the former Yugoslavia", în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 89-1113

Niedermüller, Péter: „Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei" (Etnicitate culturală şi identitate socială: rezultatele şi dubiile perspectivei

etnografice), în *Identitás - kettős tükörben* (Identitatea - în oglindă dublă), szerk. Niedermüller Péter - Váriné Szilágyi Ibolya, Budapest: 204-233

Nielsen, Joyce McCarl (ed.): *Feminist Research Methods. Exemplary Readings in the Social Sciences*, Westview Press, 1990

Ortner, Sherry B.: „Theory in Anthropology since the Sixties", în *Comparative Studies in Society and History*¸ 1984, 26: 126-166

Ortner, Sherry: „Is Female to Male as Nature is to Culture?", în *Woman, Culture and Society*, edited M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, Stanford Univ. Press, 1974: 67-88

Papic Zarana: Intervenție la talk-showul despre „Rolul femeilor în transgresarea granițelor etnice", în *Femei şi bărbați în Clujul multietnic*, editat de E. Magyari-Vincze, Cluj: Desire, 2001, Vol. III: 71-73

Pasca Harsanyi, Doina - Fischer, Mary Ellen: „From Tradition and Ideology to Elections and Competitions", în *Women in Politics of Postcommunist Eastern Europe*, edited by M. Rueschemeyer, m. e. Sharpe Inc., 1994

Pasca Harsanyi, Doina: „Women in Romania", în *Gender Politics and Postcommunism. Reflections from Eastern Europe and the Former Sovjet Union*, edited by N. Funk & M. Mueller, Routledge, 1993

Pasca Harsanyi, Doina: „Participation of Women in the Workforce: The Case of Romania", în *Family, Women and Employment in Central-Eastern Europe*, edited by B. Lobodzinski. Grenwood Press, 1995

Pedersen, Susan: „National Bodies, Unspeakable Acts: the Sexual Politics of Colonial Policy Making", în *Journal of Modern History* 63 (1991): 647-680

Peterson, V. Spike: „Sexing Political Identities/ Nationalism as Heterosexism", în *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 54-81

Racioppi, Linda – Katherine O'Sullivan See: „Engendering Nation and National Identity", în *Women, States, and Nationalism: at*

Home in the Nation?, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 18-35

Ranchod-Nilsson, Sita – Mary Ann Tétreault: „Gender and Nationalism: Moving beyond Fragmented Conversations", în *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?,* edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 1-18

Ratzel, N.: „Nationalism and Gender in Western Europe: the German Case", în *Crossfires Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, 1995: 161-190

Rener, Tanja – Mirjana Ule : „Back to the Future: Nationalism and Gender in Post-Socialist Societies", în *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition,* edited by Rick Wilford – Robert L. Miller, Routledge, 1998: 120-133

Rosaldo Zimbalist, Michelle: „Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview in *Woman, Culture and Society*, edited M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, Stanford Univ. Press, 1974: 17-43

Rossides, Daniel W.: *Social Stratification. The Interplay of Class, Race and Gender*, Prentice Hall, Second Edition, 1997

Rubin, Gayle: „The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex", în *Towards an Anthropology of Women*, edited by R. Reiter Rapp, New York: Montly Review Press, 1975

Scott, Joan W.: Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism, în *Conflicts in Feminism*, edited by M. Hirsch – E. Fox Keller, Routledge, 1990: 134-149

Shola Orloff, Ann. „Gender and the Social Rights of Citizenship: the Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States", în *American Sociological Review*, 1993, Vol. 58, June: 303-328

Šiklová, Jiřina: „Different Region, Different Women: Why Feminism Isn't Successful in the Czech Republic", în *Women and Men in*

East European Transition, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, and V. Zentai. Cluj: EFES, 1997

Smejkalová, Jiřina: „On the Road: Smuggling Feminism Across the Post-Iron Curtain", în *Women and Men in East European Transition*, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, and V. Zentai. Cluj: EFES, 1997

Solinger, R. (ed.): *Abortion Wars. A Half Century of Struggle*, 1950-2000. University of California Press, 1998

Sparks, Cheryl Logan: „Citizen-soldiers or Republican Mothers: US Citizenship and Military Obligation in an Era of <<Choice>>", în *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 181-196

Stanley, Liz – Wise, Sue (eds.): *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, Routledge, 1990

Stolcke, Verena: „Is sex to gender as race is to ethnicity?", în *Gendered Anthropology*, edited by Teresa del Valle, Routledge, 1993, Routledge, 1993: 17-38

Stoler, Ann Laura: „Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race and Morality in Colonial Asia", în *The Gender/ Sexuality Reader*, edited by Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo, New York/ London: Routledge, 1977: 13-36

Strathern, Marilyn: „An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", în *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1987, vol. 12, no. 2: 276-300

Tambiah, Stanley J.: „The Politics of Ethnicity", în *Assessing Cultural Anthropology,* edited by Robert Borofsky, New York: McGram-Hill Inc., 1994: 430-442

Taylor, Charles: „The Politics of Recognition", în *Multiculturalism: a Critical Reader*, edited by D.T. Goldberg. Cambridge: Basil Blackwell, 1994

Trask, Haunani-Kay: „Feminism and Indigenous Hawaiian Nationalism", în *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997: 187-201

Ule, Mirjana – Tanja Rener: „Nationalism and Gender in Postsocialist Societies", în *Ana's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, edited by T. Renne, Wetsview Press, 1996: 220-233

Verdery, Katherine: „Ethnicity, Nationalism, and State-Making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future", în *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, edited by H. Vermeulen & C. Gooers, Amsterdam, 1994b, 33-59

Verdery, Katherine: „From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe", în *East European Politics and Societies*, vol. 8, nr. 2, Spring 1994a: 225-256

Visweswaran, Kamala: „Defining Feminist Ethnography", în Kamala Visweswaran: *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press, 1994: 17-39

Voet, Rian: *Feminism and Citizenship*, London: Sage, 1998

West, Cornel: „The New Cultural Politics of Difference", în *The Cultural Studies Reader*, edited by Simon During, 1994: 203-221;

West, Lois A.: „Introduction: Feminism Constructs Nationalism", în *Feminist Nationalism*, edited by L.A. West, Routledge, 1997: xi-xxxvi;

Wilder, Marcy J.: „The Rule of Law, the Rise of Violence, and the Role of Morality: Reframing America's Abortion Debate", în *Abortion Wars. A Half Century of Struggle, 1950-2000*, edited by R. Solinger, University of California Press, 1998: 73-95

Wilford, Rick – Robert L. Miller (eds.): *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition, Routledge*, 1998: 87-120

Withuis, Jolande: „Mothers of the Nation: Post-war Gendered Interpretations of the Experiences of Dutch Resistance Women", în *When the War Was Over: Women, War and Peace in Europe, 1940-1956*, edited by Claire Duchen and Irene Bandhauer Schöffman, 2000: 29-44

Wittig, Monique: *Le corps lesbien*, Paris: Minuit, 1973

Wolf, Eric: „Distinguished Lecture: Facing Power - Old Insights and New Questions", în *American Anthropologist*, September, 1990: 586-96

Woodward, Kathreen: „Concepts of Identity and Difference", în *Identity and Difference*, edited by K. Woodward, The Open University and Sage, 1999 (1997): 7-63

Yuval-Davis, Nira: „Theorizing Gender and Nation", în N. Yuval-Davis: *Gender & Nation*, Sage, 1997: 1-26

Zarkov, Dubravka: *From <<Media War>> to <<Ethnic War>>. The Female Body and the Production of Ethnicity in Former Yugoslavia (1986/1994)*, Doctoral Thesis, University of Nijmegen, The Netherlands, 1999

SUMMARY

The book „Difference matters" treats the issue of diversity through the lenses of socio-cultural anthropology and feminist studies. The first chapter reconstructs the formation of the disciplinary frameworks of this analysis, underlies concepts and debates, and draws attention to ways, in which basic dilemmas were passed through during their history. Eventually it emphasizes that the social practices – which create differences/ inequalities –, and the cultural concepts on diversity/ exclusion of otherness are sustaining each other, and a gender order is generated at the crossroads of the discursive and institutional constructions of gender, and of the subjective experiences of femininity and masculinity. The second chapter observes, that under some conditions, ethnicity might be the identity that matters most and ethno-national politics dominate the public sphere, but – in other moments – it is gender that dominantly structures people's life and social relations, and feminism becomes a legitimate politics. Nevertheless, it stresses the role of the latter in recognizing multiple identities, which matter in the individual's life, and in defining a new politics of difference. The last chapter discusses the ways, in which gender and ethnic order are articulated in Romania in people's everyday life, observing as well the identity categories and the related social positions offered/ imposed by the socialist and post-socialist regimes to/ on its citizens. It highlights

that these processes are embedded in broader power structures, acquire meanings and significance within a larger social and cultural order, and investigates the symbolic aspects and the material consequences of the processes, which transform difference in inequality.

Recognizing that – under the conditions of globalization and transnational processes – socio-cultural diversity continues to be a constant preoccupation for the elites of identity politics, but also a challenge for everyday co-existence, the volume is a testimony of the theoretical, empirical and critical potential of feminist anthropology in studying it across borders.

ÖSSZEFOGLALÓ

A "Fontos különbség" című könyv a sokféleség kérdését a társadalmi-kulturális antropológia és a feminista tanulmányok nézőpontján keresztül tekinti. Első fejezete az elemzés diszciplináris kereteinek alakulását tárgyalja, fogalmakat és vitákat mutat be és felhívja a figyelmet azokra a dilemmákra, amelyeket sikerült meghaladniuk történetük során. Végső soron kihangsúlyozza, hogy a különbségeket/ egyenlőtlenségeket termelő társadalmi gyakorlatok és a sokféleségről/ a másság kizárásáról alkotott kulturális fogalmak egymást kölcsönösen fenntartják, és hogy a társadalmi nemek rendje a *gender* diszkurzív és intézményes felépítésének, valamint a nőiesség és a férfiasság szubjektív tapasztalatainak kereszteződésénél jön létre. A második fejezet bemutatja, hogy bizonyos körülmények között az etnicitás válik a legfontosabb identitássá és az etno-nacionális politikák uralják a nyilvánosság terét, de – más feltételek mellett – inkább a nemiség strukturálja az egyének életét és a társadalmi kapcsolatokat és a feminizmus legitim politikaként működik. Másfelől az utóbbi szerepét hangsúlyozza azoknak a többszörös identitásoknak a felismerésében, amelyek mind az egyének élettörténete, mind pedig az új különbség-politikák meghatározása szempontjából fontosak. A könyv utolsó fejezete – Romániára vonatkozva –, egyrészt az etnikai és nemi rend alakulását elemzi a mindennapi életben, másrészt

pedig azokat az identitáskategóriákat és a hozzájuk tartozó társadalmi pozíciókat vizsgálja, amelyeket a szocialista és a posztszocialista rendszer tett elérhetővé vagy kötelezővé polgárai számára. Úgy gondolja, hogy ezek a folyamatok tágabb hatalmi struktúrákba vannak ágyazódva és egy széles körű társadalmi és kulturális rendben telítődnek jelentéssel, a különbséget egyenlőtlenséggé alakító folyamatoknak pedig mind a szimbolikus vonatkozásait, mind pedig anyagi következményeit tárgyalja.

Felismerve, hogy – a globalizáció és a transznacionális folyamatok körülményei között – a társadalmi-kulturális sokféleség mind az identitáspolitikai elitek, mind pedig a mindennapi együttélés szempontjából kihívásokkal teli valóság marad, a kötet tanúságot tesz a feminista antropológia elméleti, módszertani és kritikai potenciálja mellett ennek tanulmányozásában.